[illegible]

كتاب [illegible]

محمد عمر

كتاب الاربعين في اصول الدين

مكرر

بسم الله الرحمن الرحيم عونك اللهم

[سبحان من تفرد] في قيوميته بوجوب الازلية والبقا المتوحد في
[...] الوهيته بامتناع التغير والفنا المتعالي بجلال هويته وصمديته
عن تركيب الابعاض والاجزا المتنزه بقدس سرمديته عن مشابهة
الاشباه ومماثلة الاشيا العالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في
الارض ولا في السما المحسن الذي لا ينقطع مواد كرمه عن عبيده في
حالتي السرا والضرا وحالتي الشدة والرخا الجليل الذي عرفت في [...]
جلاله رايات عقول العقلا الذي ضلت في سرادقات كماله نهايات
علوم العلما الكريم الذي تجاوزت انواع الائه وتعالت عن التحديد
والاحصا الحكيم الذي تحيرت في كيفية حكمته في خلقه اصغر ذرة
من ذرات مبدعاته ومكوناته الباب الالبا واحلام الحكما احمده
على ما اعطى من النعما ودفع من البلا واشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة [...] الى رحمته يوم اللقا في دار البقا واشهد
ان محمدا عبده ورسوله خاتم الانبيا وسيد الاصفيا والاتقيا
[صلى الله] عليه وعلى اصحابه وسلم تسليما اما بعد فان
[الله تعالى] لما وفقني حتى صنفت في اكثر العلوم الدينية والمباحث اليقينية
كتبا مشتملة على تقرير الدلايل والبينات والاجوبة عن الشكوك والشبهات
[اردت] ان اكتب هذا الكتاب لاجل اكبر اولادي واعزهم علي محمد رزقه الله
الوصول الى اسرار المعالم الجلية والخفية والاطلاع على حقايق المباحث
العقلية والنقلية واشرح فيه المسايل الالهية وانبه على الغوامض
[...] ليكون هذا الكتاب دستورا له يرجع في المضايق اليه ويعول
عليه وسميته الاربعين في اصول الدين اللهم وفقنا للصدق
والسداد وصن عقولنا عن الزيغ والارتياب [...] التوفيق

المسلة الاولى في حدوث العالم

اعلم انا ادعينا ان العالم محدث فلا بد ان نعلم ان العالم ما هو وان المحدث ما هو
وان نعلم مذاهب الناس في هذه المسلة حتى يمكننا ان نشرع بعد ذلك في تقرير
الدلايل فلا جرم وجب علينا قبل الخوض في تقرير الدلايل تقديم ثلاث مقدمات

الاولى في حقيقة العالم فالمتكلمون قالوا العالم كل موجود
سوى الله تعالى وتحقيق الكلام في هذا الباب ان نقول الموجود على قسمين وذلك
لان الموجود اما ان يكون من حيث هو هو قابلا للعدم فالموجود الذي يكون
حقيقته من حيث هو هو غير قابله للعدم البتة فهو المسمى بواجب الوجود
لذاته وهو الله سبحانه وتعالى واما الذي تكون حقيقته من حيث هي هي
قابله للعدم فهو المسمى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية
على ثلثة اقسام المتحيز والحال في المتحيز والذي لا يكون
متحيزا ولا حالا في المتحيز **اما القسم الاول** وهو المتحيز فاعلم
ان المراد من المتحيز الذي يمكن ان يشار اليه اشارة [حسية] بانه ها هنا او هنالك
واذا عرفت حقيقة المتحيز فنقول المتحيز اما ان يكون قابلا
للقسمة واما ان لا يكون فالمتحيز الذي يكون قابلا للقسمة هو المسمى بالجسم فعلى
هذا الجسم ما يكون مولفا من جزئين فصاعدا والمعتزلة يقولون الجسم هو الذي
يكون طويلا عريضا عميقا واقل الجسم انما يحصل من ثمانية اجزا وهذا النزاع
لغوي لا عقلي واما المتحيز الذي لا يكون منقسما فهو المسمى بالجوهر
والناس قد اختلفوا في اثباته وسنذكر هذه المسلة على الاستقصا ان شا الله تعالى

واما القسم الثاني من اقسام الممكنات

فهو الحال في المتحيز وتفسير الحلول هو ان الشيين اذا اختص احدهما
بالاخر فقد يكونان بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو
مثل [...] في [...] فان ذات [...] مباينة لذات اللون في الاشارة الحسية الا [illegible]

انهما متماسان بسطحيهما وقد يكونان بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى
الاخر تحقيقا او تقديرا وهو مثل كون اللون في الملون فان اللون ليس له ذات
مباينة ذات الملون في الاشارة الحسية بل الاشارة الى اللون نفس الاشارة الى
الملون اذا عرفت هذا فنقول الشيئان اذا اختص احدهما
بالاخر على القسم الثاني ثم يكون احدهما محتاجا في وجوده الى الاخر ويكون الاخر
غنيا في وجوده عن الاول سمي المحتاج حالا والغني محلا فان الجسم غني في وجوده
عن اللون واللون محتاج في وجوده الى الجسم فلا جرم قلنا اللون حال في الجسم
والجسم محل اللون اذا عرفت معنى الحلول فنقول كل ما كان
حالا في المتحيز فذلك الحال يسمى بالعرض ثم نقول العرض قسمان
احدهما الذي يمكن قيامه بغير الحي والثاني الذي لا يمكن قيامه الا بالحي ويندرج
تحت كل واحد من هذين الجنسين انواع كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها في هذا
المختصر ويجب ان تعلم ان احد انواع العرض الذي يمكن قيامه بغير
الحي الالوان والكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز ويندرج تحت
الكون اربعة اشيا الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيز بعد
ان كان في حيز اخر والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم في
حيز واحد اكثر من زمان والاجتماع وهو عبارة عن حصول
المتحيزين في حيزين لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق
وهو عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين يمكن ان يتوسطهما ثالث واعلم
ان المشهور عند جمهور المتاخرين ان حصول الجوهر في الحيز صفة معللة
بمعنى قائم بالجوهر وذلك المعنى يوجب كونه حاصلا في ذلك الحيز ثم انهم
سموا حصول الجوهر في الحيز بالكائنية وسموا المعنى الموجب للكائنية بالكون
فقالوا الكون علة للكائنية وهذا القول عندنا باطل والدليل
عليه انا بينا ان العرض قائم بالجوهر معناه حصول ذلك العرض في ذلك الحيز

تبعا لحصول محله فيه فلو كان حصول الجوهر في ذلك الحيز معللا بمعنى قائم
به لكان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز تبعا لقيام المعنى به من حيث ان
المعلول تبع للعلة فيلزم كون كل واحد منهما تبعا للاخر وهو محال وهذه
الحجة فيها بحث

القسم الثالث من اقسام الممكنات

الشيء الذي لا يكون متحيزا ولا يكون قائما بالمتحيز واعلم ان جمهور
الفلاسفة يثبتون هذا القسم وجمهور المتكلمين ينكرونه واقوى دلائل المنكرين
ان قالوا لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة لكان ذلك
الموجود مساويا لذات الله في انه ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ولو حصلت
المساواة في هذه الصفة لحصلت المساواة في تمام الماهية ولو حصلت
المساواة في تمام الماهية لزم القول بانه اما ان يكون الواجب ممكنا او الممكن واجبا
وكل ذلك محال واعلم ان هذه الحجة ضعيفة وذلك لان الاستواء في كونه
ليس بمتحيز استواء في مفهوم سلبي والاستواء في السلوب لا يوجب الاستواء
في الماهية لان كل ماهيتين مختلفتين لا بد وان تشتركا في سلب كل ما عداهما
عنهما واذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الحجة بل نقول الاستواء
في الصفات الثبوتية لا يوجب الاستواء في الماهية لان المختلفين لا بد وان يتساويا
في كون كل واحد منهما مخالفا للاخر والضدان لا بد وان يشتركا في كون كل
واحد منهما ضد الاخر واذا عرفت ما قلناه ظهر انه لا يلزم من اثبات
حدوث الاجسام والاعراض اثبات حدوث كل ما سوى الله تعالى وقد كان
الاولون والاخرون من المتكلمين يقنعون في هذا المطلوب بهذا القدر وبالله
التوفيق

المقدمة الثانية في حقيقة المحدث

وفيه بحثان غامضان البحث الاول ان العبارات وان كثرت
في تفسير المحدث الا ان حاصلها يرجع الى نوعين من المعنى احدهما
ان المحدث هو الذي يكون مسبوقا بالعدم والثاني ان المحدث هو

الذي يكون مسبوقا بالغير وللفلاسفه على كل واحده من هاتين
العبارتين اشكال اما العباره الاولى فقالوا المتقدم والسبق والقبليه
الي غيرها من العبارات له اقسام خمسه اولها تقدم العليه على
المعلول كتقدم المضي على الضوء وهذا التقدم ليس بالزمان لان جرم الشمس
لم ينفك عن النور فها هنا التقدم بالزمان منفي مع ان العقل يقضي بان النور
من الشمس وان الشمس ليست من النور والضا العقل يقضي بان حركه
الخاتم متفرعه على حركه الاصبع وليست حركه الاصبع متفرعه على حركه
الخاتم فهذا الترتيب مما تشهد به العقل بثبوته ولا يمكن ذلك الترتيب بالزمان وذلك
لان سطح الاصبع اذا كان مماسا لسطح الخاتم فاذا تحرك فاذا انتقل جسم الاصبع
الي ذلك الجانب ففي ذلك الزمان لابد وان يتحرك الخاتم اذ لو بقي جسم الخاتم
في ذلك الحين لزم تداخل الجسمين وهو محال فهنا قضى العقل بان حركه الاصبع
تقدما على حركه الخاتم وقضى بان ذلك التقدم يمتنع ان يكون بالزمان فاذا
حصل هنا نوع من التقدم سوى التقدم بالزمان نحن سميناه بالتقدم بالعليه
والقسم الثاني من اقسام التقدم ما سميته بالتقدم بالذات ومثاله
ان ماهيه الاثنين مفتقره الى حصول الواحد فهو غني عن الاثنين والفرق بين
هذا القسم وبين القسم الاول ان هنا المتقدم ليس عله لوجود المتاخر وفي
القسم الاول كان المتقدم عله للمتاخر والقسم الثالث التقدم
بالشرف والفضيله كتقدم ابي بكر على عمر والقسم الرابع التقدم بالرتبه
الحسيه كتقدم الامام على الماموم او بالرتبه العقليه كتقدم الجنس على النوع
اذا جعلنا المبدا هو الجنس الاعلى والقسم الخامس التقدم
بالزمان وخاصيته ان في الماضي كل ما كان ابعد من الان كان متقدما على ما
هو اقرب الى الان وفي المستقبل على العكس ومثاله تقدم الاب
على الابن وحقيقه هذا الكلام يرجع الى انه كان قد حصل زمان قد حصل

فيه الاب ثم انقضى ذلك الزمان وحصل بعده زمان اخر حصل فيه الابن فاذن التقدم
الزماني لا يعقل حصوله الا عند حصول الزمان واذا تحصلت هذه المقدمه
فعند ذلك قالت الفلاسفه فالمراد من قولكم عدم العالم متقدم على وجوده لا جايز
ان يكون المراد منه التقدم بالعليه والتاثير لان العدم لا يكون عله للوجود ولان
العله يجب ان تكون حاصله مع المعلول فلو كان عدم العالم عله لوجوده لزم
ان يحصل عدمه ووجوده معا وهذا محال واما ان كان المراد منه
التقدم بالذات فهذا متفق عليه وذلك لان العالم ممكن لذاته والممكن لذاته يستحق
لذاته ان لا يستحق الوجود ودو صيرورته مستحقا للوجود انما يكون من غيره وما
بالذات قبل ما بالغير فاذا عدمه قبل وجوده قبليه بالذات بالاتفاق ولا جايز ان
يكون المراد منه التقدم بالشرف ولا بالمكان وهو ظاهر بقي ان يكون تقدم عدمه
على وجوده تقدما من الازل الى الابد لزم ان يكون الزمان موجودا من الازل الى
الابد لكن الزمان من لواحق الحركه التي هي من لواحق الجسم فلزم من تفسير الحدث
بما ذكرتم القول بقدم الزمان والحركه والجسم وذلك نقيض مطلوبكم وضد غرضكم
فثبت ان القول بتفسير كون العالم بما ذكرتم يقضي ثبوته الى نفيه فوجب ان
يكون هذا التفسير باطلا واما التفسير الثاني وهو ان يقال الحادث ما
يكون مسبوقا بالغير فنقول اما ان كان المراد بهذا
السبق السبق بالعليه فذلك متفق عليه لان مذهبنا ان العالم ممكن بذاته واجب
لوجوب علته لكن هذا لا يكون للحوادث بدايه لانه لا يمتنع في العقل دوام
المعلول بدوام علته وان كان المراد بهذا السبق السبق بالذات او بالشرف
فهو ايضا متفق عليه واما السبق بالمكان فهو منفي بالاتفاق وعلى
تقدير ثبوته فذلك لا يوجب ان يكون للحوادث بدايه اذ لا يمتنع في بديهه العقل
وجود موجود فوق العالم ويكونان موجودين ازلا وابدا فلم يبق هنا الا ان تفسير
ذلك السبق بالسبق الزماني وهذا محال واما تقديرا الصحه فهو منا

وذلك انه اذا كان الله تعالى متقدما على العالم تقدما لا اول له وذلك التقدم تقدم
زماني لزم اثبات زمان لا اول له وحينئذ يعود الكلام الى قدم الزمان والحركة
والجسم فهذا تمام تقرير هذا الاشكال

والجواب

انا اثبتنا نوعا اخر من التقدم وراء هذه الاقسام الخمسة التي ذكرتموها والدليل عليه
انا بينا بيّنه العقل نعلم ان الامس متقدم على اليوم ونقول تقدم الامس
على اليوم ليس تقدما بالعلية وذلك لان المتقدم بالعلية يوجد مع المتاخر بالعلية
والامس واليوم لا يوجدان معا البتة وايضا ان اجزاء الزمان متشابهة فيمتنع
ان يكون علة لهذا البعض وبهذا الطريق ظهر انه ليس تقدما بالذات ولا بالشرف
ولا بالمكان وايضا لا يمكن ان يكون ذلك التقدم تقدما بالزمان والا لزم
ان يكون ذلك الزمان حاصلا في زمان اخر ثم الكلام في الزمان الثاني كما في الاول
فيفضي الى ان يحصل ازمنة لا نهاية لها دفعة واحدة ويكون كل واحد منها ظرفا للاخر
وذلك محال وذلك لان مجموع الازمنة التي لا نهاية لها يكون امسها متقدما على
يومها فيلزم افتقار ذلك المجموع الى زمان اخر محيط به وذلك محال لان الزمان المحيط
بذلك المجموع يجب ان يكون خارجا عنه لان الظرف مغاير للمظروف ويجب ان لا
يكون خارجا عنه لان مجموع الازمنة لا بد وان يدخل فيه كل واحد من احاد الازمنة
فيلزم ان يكون ذلك الزمان خارجا عن ذلك المجموع وغير خارج عنه وهو
محال فثبت ان تقدم الامس على اليوم تقدم خارج عن الاقسام الخمسة
التي ذكرتموها فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود
الله على وجود العالم يكون على هذا الوجه وحينئذ يزول الاشكال
المذكور

البحث الثاني في تفسير المحدث

وهو ان صحة حدوث العالم اما ان يكون لها بداية واما ان لا يكون لها بداية والقسم
الاول باطل لوجوه احدها انه لو كان للصحة اول لكانت الصحة الذاتية
حاصلة قبل ذلك المبدا اما الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي فان كان الاول

صح

كان القول بقدم العالم لازم ولو كان الثاني فالعالم قبل ذلك المبدا كان ممتنعا
لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته وذلك محال لان الامور الذاتية لا تنقلب البتة ولو جوزنا
ذلك فحينئذ لا يبقى وثوق بحكم العقل في جواز الجائزات ووجوب الواجبات وامتناع
الممتنعات ولعل سائر الممتنعات لو واجبات تنقلب واجبة لذاتها او جائزة لذاتها
وبالضد وكل ذلك باطل وثانيها هو انا اذا قلنا انه كان ممتنعا لذاته
ثم انقلب ممكنا فحدوث ذلك الامكان اما ان يكون لامر او لا لامر فان كان
لامر فحدوث ذلك الامكان يكون ممكنا لذاته والكلام في الامكان الثاني كما في
الاول فيلزم التسلسل وان كان لا لامر فقد جوزتم ان ما كان ممتنعا انقلب
ممكنا لذاته لا لامر والامكان للممكن واجب لحصول ذلك الامكان كان ممتنعا لذاته
قبل ذلك المبدا ثم صار واجب الحصول لذاته واذا جاز ذلك فلم لا يجوز في وجود
المحدثات ان يقال انه كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته وحينئذ يلزم نفي الصانع
وهو محال وثالثها ان حدوث ذلك الامكان اما ان يقال
انه كان موقوفا على حدوث امر ما بان يوجد شيء بعد عدمه او بان يعدم شيء بعد
وجوده او لم يكن موقوفا على ذلك فان كان الاول كان الكلام في اختصاص
ذلك الوقت بحدوث ذلك الامر كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان
الثاني لم يكن اختصاص حدوث ذلك الامكان بذلك الوقت اولى من اختصاصه
بسائر الاوقات فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن ان يقال ان لصحة حدوث الحوادث
بداية واذا القول بان انه لا بداية لصحة تاثير المؤثر في احداث المحدثات واذا
ثبت ذلك كان كون العالم موجودا في الازل غير ممتنع فحينئذ يكون
تاثير المؤثر في وجود العالم ازلا غير ممتنع واذا ثبت هذا كان
القول بانه يمتنع كون العالم ازليا ويمتنع تاثير قدرة الله تعالى في ايجاد العالم

صح

في الازل جمعا بين الحكم بحصول الامتناع في الازل وبحصول الجواز في الازل وذلك جمع بين النقيضين وهو محال هذا تمام هذا الاشكال **والجواب** انه لا يلزم من قولنا انه لا بدايه لصحه حدوث الحوادث ان نحكم بجواز كون العالم ازليا والدليل عليه صح وهو انا اذا اخذنا هذا الحادث المعين بشرط كونه مسبوقا بالغير سبقا زمانيا فهذا الحادث الماخوذ مع هذا الشرط اما ان يكون لصحه حدوثه بدايه واما ان لا يكون لها بدايه والاول باطل لجميع الدلايل التي ذكرتموها فتعين انه لا بدايه لصحه حدوث هذا الحادث الماخوذ مع هذا الشرط ثم انا نعلم قطعا امتناع كون

هذا الحادث ازليا لان الازل عباره عن عدم المسبوقيه

بالغير وهذا الحادث ماخوذ بشرط كونه مسبوقا بالغير فالجمع

بينهما محال فثبت بان القول بانه لا اول لصحه حدوث الحوادث لا يقتضي

القول بجواز كون الشي ازليا والله التوفيق

صحت

المقدمه الثالثه في شرح مذاهب الناس في هذه

المذاهب الممكنه في هذه المسله لا تزيد على خمسه لانه اما ان يقال الاجسام محدثه بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمه بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمه بذواتها محدثه بصفاتها او يقال انها قديمه بصفاتها محدثه بذواتها او يتوقف في كل واحد من هذه الاقسام **اما الاحتمال الاول** وهو القول بان هذه الاجسام محدثه بذواتها وصفاتها فهو قول اكثر ارباب الملل وهم المسلمون واليهود والنصارى والمجوس **واما الاحتمال الثاني** وهو القول بان الاجسام قديمه بذاتها وصفاتها فتفصيل مذاهبهم ان الاجسام الفلكيه قديمه بذواتها وقديمه بصفاتها المعينه الا الحركات فان كل واحد من حركاتها مسبوقه بحركه اخرى لا الى بدايه • واما الاجسام العنصريه فان هيولاها قديمه واما صورها واعراضها فكل واحد منها مسبوق باخر لا الى بدايه وهذا مذهب ارسطاطاليس واتباعه من المتقدمين والمتاخرين **واما الاحتمال الثالث** وهو ان الاجسام قديمه بذواتها محدثه بصفاتها فهذا قول اكثر الفلاسفه الذين كانوا قبل ارسطاطاليس ثم هاولا فريقان الفريق الاول الذين قالوا الذوات القديمه كانت اجساما وهاولا منهم من قال اصل الاشيا هو التراب وكون العناصر الثلاثه الباقيه عنه بالتلطف • ومنهم من عكس وقال اصل الاشيا هو النار وكون الاشيا الباقيه عنها بالتكاثف • ومنهم من قال اصل الاشيا هو البخار وكون العنصرين اللطيفين عنه بالتلطف وكون العنصرين الكثيفين عنه بالتكاثف • ومنهم من قال اصل الاشيا الما ثم الما تحرك فاوجبت حركته سخونه فتصاعد على وجه الما من تلك السخونه زبد وارتفع

منه دخان فتكونت الارض من ذلك الزبد والسموات من ذلك الدخان
ومنهم من قال اصل العالم اجزا جسمانيه ترابيه صلبه ولما كانت
اجزا الخلا متشابهه لم يكن بقا كل واحد من تلك الاجزا في حيز معين
من ذلك الخلا اولى من حصوله في حيز اخر فلاجرم وجب فيها ان
تكون متحركه من الازل الى الابد ثم اتفق لتلك الاجزا ان تصادمت
على شكل خاص فتمانعت بسبب حركاتها المتدافعه فتكونت السما
وات بهذا الطريق ثم انها لما استدارت وكان باطنها مملوا من الاجسام
عرض لما كان في غايه القرب من السموات ان تسخن جدا وهو النار وعرض
لما كان في غايه البعد من السموات ان تجاف وبرد جدا وهو الارض والذي
كان قريبا من النار هو الهوا والذي كان ابعد منه هو الما لان الهوا الطف
واسخن من الما ثم اختلطت هذه العناصر الاربعه بسبب حركات الاجرام
العلويه وتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان ﻫ الفريق
الثاني الذين قالوا الذوات القديمه ما كانت اجساما وهاولا ثلث طوايف
ﻫ الطايفه الاولى الذين قالوا الاجسام مركبه من الهيولا والصوره
فالهيولا كانت قديمه وكانت خاليه عن الجسميه ثم حدثت الصوره الجسميه
فيها فحدثت الاجسام ﻫ الطايفه الثانيه الذين قالوا العالم انما
تولد من امتزاج النور بالظلمه واما الانوار والظلمات فانها قديمه و
هذا قول الثنويه ﻫ الطايفه الثالثه الذين قالوا اصل الاجسام
الوحدات وذلك لان الوجود اذا كانت مجرده عن الوضع والاشاره
كانت مجرد وحدات فاذا اصارت الوحده مشارا اليها صارت نقطه
فاذا تركبت نقطتان صار خطا فاذا تركب خطان صار سطحا واذا تركب •
سطحان صار جسما فاصل الاجسام الوحدات وهي امور قديمه قايمه
بذواتها فهذا شرح هذه الاقوال على الاختصار **الاحتمال الرابع**
ان يقال العالم قديم الصفات محدث الذات وهذا معلوم البطلان
بالبديهه فلاجرم لم يقل به احد **الاحتمال الخامس** التوقف
في هذه الاقسام وعدم القطع بواحد منها وهذا قول جالينوس وهذا
اخر الكلام في شرح هذه المقامات التي يجب تقديمها على الشروع
في البراهين ﻫ **البرهان الاول** في اثبات حدوث الاجسام وهو
انا نقول الاجسام لو كانت ازليه لكانت في الازل اما ان يكون
ساكنه او متحركه والقسمان باطلان فالقول بكونها ازليه باطل ومفتقر في
تقرير هذا البرهان الى اثبات مقدمات ثلثه **المقدمه الاولى** في اقامه
الدلاله على الحصر فنقول الدليل عليه ان كل ما كان متحيزا فلا بد وان
يكون مختصا بحيز معين والمراد منه انه لا بد وان يكون بحيث يصح ان يشار
اليه بانه هاهنا او هناك واذا عرفت هذا فنقول انه في الازل
اما ان يكون باقيا في حيز واحد او لا يكون كذلك بل يكون منتقلا من حيز الى
حيز والاول هو الساكن والثاني هو المتحرك فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان
في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا **المقدمه الثانيه** في اقامه
الدلاله على انه يمتنع كون الاجسام في الازل متحركه ويدل عليه وجوه
الاول ان الحركه ماهيتها وحقيقتها انها انتقال من حاله الى
حاله الى حاله لا بد وان يكون مسبوقا بحصول الحاله المنتقل عنها فاذن
حقيقه الحركه من حيث انها تلك الحقيقه تقتضي المسبوقيه بالغير وحقيقه
الازل من حيث انها هذه الحقيقه تنافي المسبوقيه بالغير فوجب ان يكون
الجمع بين الحركه والازل محالا ممتنع الراه **البرهان الثاني**
انا اذا فرضنا ان كل دوره من دورات الفلك كانت مسبوقه بدوره
اخرى لا الى اول فحينيذ تكون كل واحده من تلك الدورات مسبوقا بعدم
لا اول له فتلك العدمات باسرها مجتمعه في الازل انما الترتب في الوجودات

لا في العدمات فاذا جميع العدمات السابقة على كل واحد من هذه
الوجودات مجتمعة في الازل فاما ان يحصل من مجموعات تلك
العدمات الحاصلة في الازل شي من الوجودات او لم يحصل والاول
باطل والا لزم ان يكون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال واذا بطل القسم
الاول تعين القسم الثاني وهو انه لم يحصل شي في الازل من الوجودات وذلك
يقتضي ان يكون لمجموع الوجودات بداية واول وهو المطلوب

البرهان الثالث وهو انه اما ان يقال حصل في الازل شي من هذه
الحركات او لم يحصل في الازل شي من هذه الحركات والحوادث وجب ان
يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية واول وهو المطلوب وان
حصل له في الازل شي من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة في الازل ان لم تكن
مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة اول الحركات وهو المطلوب وان كانت مسبوقة
بغيرها لزم ان يكون الازل مسبوقا بالغير وهو محال

البرهان الرابع ان في كل دورة واحدة من ادوار زحل تتحرك الشمس ثلثين دورة فاعداد
دورات زحل يكون اقل من عدد دورات الشمس وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه
فعدد دورات زحل متناه فلحركة زحل بداية واذا كان كذلك وجب ان يكون ايضا
لجميع الحركات بداية لان ضعف المتناهي مرارا متناهية يكون متناهيا

البرهان الخامس لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لكان
حدوث اليوم متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له وانقضاء ما لا نهاية له محال فيلزم
ان يكون حدوث اليوم موقوفا على شرط محال والموقوف على شرط محال لا يوجد
فكان يلزم ان لا يوجد اليوم وحيث وجد علمنا ان الامور المنقضية قبل هذا اليوم
متناهية

البرهان السادس اذا فرضنا الحوادث الماضية
من اليوم الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى فلا شك
ان الجملة الاولى ازيد من الثانية بما بين زمان الطوفان الى اليوم فاذا اطبقنا

في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة النا
حتى يقابل كل فرد من احدى الجملتين بما يشابهه في المرتبة من الجملة الاخرى
فان لم تقصر الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الاخر كان الشي مع غيره
كهو لا مع غيره وهذا محال وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف
كانت متناهية من جانب الازل والزائد زاد عليها بمقدار متناه والزائد على
المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيا فالكل متناه في جانب الازل وثبت
بهذه البراهين ان القول بكون الاجسام متحركة في الازل محال

المقدمة الثالثة في بيان انه يمتنع كون الاجسام

ساكنة في الازل واعلم انا نحتاج في هذا المقام الى اقامة الدلالة على ان السكون
امر وجودي والفلاسفة يزعمون انه عبارة عن عدم الحركة عما شانه ان يتحرك وانما
افتقرنا الى اثبات هذه المقدمة لان دليلنا على ان السكون يمتنع ان يكون
ازليا هو ان نقول لو كان السكون ازليا لما جاز زواله وقد جاز فوجب ان
لا يكون ازليا ولو كان السكون امرا عدميا لما صح هذا الكلام لان زوال العدم
الازلي جائز بالاتفاق اذ لو لم يجز ذلك لبطل القول بحدوث العالم فان السا
يقول لو كان العالم محدثا لكان عدمه ازليا ولو كان عدمه ازليا لما زال بسبب
طريان الوجود وحيث وجد العالم علمنا ان عدم العالم ما كان ازليا واذا لم يكن
عدمه ازليا كان وجوده ازليا فكان العالم قديما فثبت انه لا يمكننا ان نقول
كل ما كان ازليا امتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالامور الوجو
فنقول كل ما كان موجودا في الازل امتنع زواله واذا كان كذلك فحينئذ نفتقر
الى بيان كون السكون امرا وجوديا حتى يستقيم الكلام اذا عرفت ذلك فنقول
الدليل على ان السكون امر وجودي انا نرى الجسم الواحد يصير ساكنا
بعد ان كان متحركا وبالعكس فتبدل هاتين الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين
يقتضي كون احدى هاتين الحالتين امرا وجوديا واذا ثبت ذلك لزم كون كل

واحد منهما امرا وجوديا وذلك لان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد
ان كان في حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان
في نفس ذلك الحيز فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهية انما الاختلاف
بينهما في كون الحركة مسبوقة بحالة اخرى وكون السكون ليس كذلك وكون
الشي مسبوقا وصف عرضي والاوصاف العرضية لا تقدح في اتحاد الماهية
فثبت ان الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية والحقيقة فاذا كان
احدهما وصفا ثبوتيا لزم كون الاخر ثبوتيا قطعا فثبت بما ذكرنا ان السكون
وصف ثبوتي واذا قامت الحجة على صحة هذه المقدمة فلنرجع الى المطلوب
فنقول لو كان السكون ازليا لامتنع زواله ولا يمتنع فوجب
ان لا يكون ازليا **بيان الشرطية** انه لو كان ازليا اما
ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته ظهر انه يجب ان
لا يزول اصلا وان كان ممكنا لذاته فالمؤثر فيه اما ان يكون فاعلا بالاختيار
او موجبا بالذات والاول محال لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطة القصد
والاختيار والقصد الى تكوين الشي لا يتحقق الا عند عدمه او حال حدوثه وعلى
التقديرين فكل ما يقع بالفاعل المختار كان محدثا والقديم لا يكون محدثا فيمتنع
ان يكون المؤثر في القديم فاعلا مختارا فثبت انه لو كان له مؤثر لكان ذلك المؤثر
لابد وان يكون موجبا بالذات ثم ذلك الموجب ان كان ممكنا عاد الكلام فيه وان
وان لم يتوقف تاثيره في وجود ذلك القديم على شرط اصلا لزم من وجوب
وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول فيلزم امتناع العدم على ذلك القديم
وان توقف تاثيره على شرط فذلك الشرط لابد وان يكون موجبا بالذات
واجبا بالذات والا عاد المحال المذكور وحينئذ يلزم من امتناع التغير على العلة
وعلى شرط العلة امتناع التغير على المعلول فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان
موجودا في الازل فانه يمتنع زواله واما قلنا ان الزوال على

السكون جائز وذلك لان كل متحرك فيمكن خروجه عن حيزه وبتقدير
خروجه عن حيزه فانه يبطل ذلك السكون **بيان المقام الاول**
من وجهين الاول ان كل متحيز بفرض فانه اما ان كان مركبا
او بسيطا فان كان بسيطا فاذا اخذنا بسيطا واحدا من تلك البسائط فلا
شك انه يعرض فيه جانبان وطبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية
لطبيعة الجانب الاخر والا لكان ذلك الجزء مركبا وقد فرضناه بسيطا
هذا خلف وان كانت طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية
لطبيعة الجانب الاخر وكل شيئين متساويين وجب ان يصح على كل واحد
منهما ما يصح على الاخر فاذا الجانب الذي يلاقيه او يحاذيه بيمينه يجب ان
يلاقيه او يحاذيه بيساره ولا يمكن ذلك الا اذا انقلب في حيزه حتى يصير
يمينه يسارا ويساره يمينا فثبت ان كل جزء فانه يصح عليه الحركة واذا
تحرك فقد بطل ذلك السكون لانه لا معنى للسكون الا ذلك الحصول فاذا
بطل ذلك الحصول فقد بطل ذلك السكون **الوجه الثاني**
ان يكتفي هنا بالالزام الخصم وذلك لان الاجسام عندهم اما فلكية او
عنصرية اما الفلكيات فهي عندهم متحركة على سبيل الوجوب واما
العنصريات فكل واحد من اجزائها جائز الحركة وعلى كلي التقديرين
ثبت ان زوال السكون جائز فثبت بما ذكرنا ان السكون لو كان ازليا
لما جاز زواله وثبت انه يجوز زواله فيلزم ان لا يكون السكون ازليا ولما
ثبت انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل ساكنا ويمتنع ان يكون في الازل متحركا
وثبت انه لو كان ازليا لكان اما ساكنا او متحركا ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون
ازليا وهو المطلوب فهذا تمام هذا القول في تحرير هذا الدليل وبالله
التوفيق **فان قيل** لا نسلم ان الجسم لو كان ازليا لكان اما متحركا
واما ساكنا قوله الدليل عليه هو ان كل جسم فانه لابد وان

يكون حاصلا في حيز واذا كان كذلك فان بقي مستقرا فيه فهو
الساكن وان لم يبق مستقرا فيه المتحرك فلنا هذا التقسيم بنا على
قولكم ان كل جسم فانه لابد وان يكون حاصلا في الحيز فما المراد من الحيز
الذي جعلتموه ظرفا للجسم ونبين ان المسمى بالحيز اما ان يكون معدوما
او موجودا فان كان معدوما كان نفيا محضا وعدما صرفا والقول
بكون الجسم حاصلا في العدم المحض والنفي الصرف غير معقول واما
ان كان المسمى بالحيز امرا وجوديا فذلك الموجود اما ان لا يمكن ان
يشار اليه اشارة حسية او يمكن فان لم يمكن استحال حصول الجسم فيه لان
الجسم امر موجود يجب ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فاذا
كان المسمى بالحيز موجودا بحيث يمتنع ان يشار اليه اشارة حسية كان القول
بجعل الحيز ظرفا للجسم جمعا بين النقيضين وهو محال واما ان كان المسمى
بالحيز امرا مشارا اليه اشارة حسية فكونه كذلك اما ان يكون بالاستقلال
او بالتبعية فان كان بالاستقلال كان المسمى بالحيز جسما فالقول بكون الجسم
حاصلا في الحيز يرجع حاصله الى كون الجسم حاصلا في الجسم ثم المراد من
هذه الظرفية ان كان هو الحلول كان ذلك قولا بتداخل الاجسام وهو
محال وان كان المراد هو المماسة لزم ان يكون كل جسم ممسوسا بجسم اخر وذلك
يوجب القول بوجود اجسام لا نهاية لها وانتم تنكرون ذلك واما ان كان
المسمى بالحيز امرا مشارا اليه على سبيل التبعية فذلك هو العرض فيرجع حاصل
قولنا الجسم في الحيز ان الجسم حاصل في العرض الا ان ذلك ايضا باطل من
وجهين احدهما ان العرض حاصل في الجسم فلو كان الجسم حاصلا في العرض
لزم الدور والثاني انكم تقولون انتقل الجسم من حيز الى حيز هو انه انتقل
الجسم من عرض الى عرض وكل ذلك محال فثبت ان القول بكون الجسم حاصلا
في الحيز امر باطل محال فكان التقسيم الذي فرعتموه عليه اولى بالاستحالة والفساد

فهو

موجودا

ثم انا نترك الاستدلال على فساد هذا المذهب ونطالبهم بتفسير الحيز وتفسير
كون الجسم مظروف الحيز وان بمجرد المطالبة بهذا التفسير يصعب الكلام
على المستدل **لا يقال** الحيز له تفسيران احدهما ما اتفق عليه جمهور
المتكلمين وهو انه ليس امرا وجوديا بل هو امر يفرضه الذهن ويقدره العقل
ويحكم بكون الجسم حاصلا فيه والثاني ما ذكره قدماء الفلاسفة وهم
القائلون بان المكان هو البعد وهو مجرد الطول والعرض والعمق الذي
لا يكون حالا في مادة والجسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة
فاذا حصل الجسم في المكان فالمعنى انه نفذ بعد الجسم في ذلك البعد المجرد
عن المادة المسمى بالمكان قالوا والذي يدل على وجود هذا البعد المسمى بالمكان
وجوه احدها انه لا شك ان بين طرفي الطاس مقدارا من البعد والطاس
المملوء من الماء اذا قدرنا ان الماء خرج منه ولم يدخل الهواء فيه فمع هذا الفرض لابد
وان يبقى بين طرفي الطاس مقدار من البعد والامتداد وذلك البعد قد فرضناه خاليا
عن الاجسام فثبت ان المكان هو البعد وثانيها انا لو قدرنا حجرا
واقفا في ماء جار فانه الساكن لا معنى لسكونه الا انه بقي مكانه اكثر من زمان
واحد ولا يمكن ان يكون المكان مفسرا بالسطح المحيط لان الماء اذا كان جاريا
على ذلك الحجر لم يبق ذلك الحجر ملاقيا بسطح واحد زمنين فلو كان المكان
عبارة عن السطح لوجب ان لا يكون ذلك الحجر واقفا ولما دلت المشاهدة
على انه واقف ساكن علمنا انه لابد وان يكون المكان امرا اخر مغايرا للسطح
المحيط وما ذاك الا ذلك البعد الذي نفذ بعد الجسم الواقف فيه
وثالثها ان كل احد يعلم بالضرورة ان بين طرفي الاناء مقدارا
من البعد وذلك المقدار من البعد ليس هو الجسم والا لزم القول بكون العالم
ملاء وذلك محال والا لكانت الحركة ممتنعة على الاجسام فثبت ان البعد المعترض
بين طرفي الاناء ليس بجسم ولا شك ان الجسم ينفذ فيه وينطبق بعده عليه فثبت

فالطاس

بن

في

بقية بعد ما

ان المكان بعد لانا نقول **اما التفسير الاول فهو باطل**
قطعا وذلك لان المسمى بالحيز اما ان لا يكون له وجود في الخارج واما ان
يكون له وجود في الخارج فان لم يكن له وجود في الخارج امتنع ان
يكون الجسم الموجود في الخارج حاصلا فيه لان ما لا يكون موجودا في الخارج
امتنع حصول الجسم فيه في الخارج واما ان كان له وجود في الخارج فحينئذ
يرجع التقسيم المذكور بتمامه **واما التفسير الثاني** وهو القول
بان المكان عبارة عن البعد المجرد فنقول هو باطل
قطعا ويدل عليه وجوه ثلثة احدها ان طبيعة البعد اما ان يكون قابلة
للحركة واما ان لا يكون قابلة لها فان كانت قابلة للحركة فاذا كان المكان
بعدا كانت الحركة على المكان جايزة لكن الحركة انما تكون عن مكان الى مكان فيلزم
ان يكون للمكان مكان آخر ويلزم التسلسل وهو محال وان لم يكن قابلة للحركة
فالبعد القائم بالجسم لا يكون قابلا للحركة فاذا الجسم قارنه ما يمتنع من الحركة
فوجب ان لا يصح الحركة على الجسم وذلك محال لا يقال لم لا
يجوز ان يقال كون البعد قابلا للحركة مشروط بكون البعد حالا في المادة
فاذا كان مجردا كان شرط صحة الحركة فكان صحة الحركة غير حاصلة
لانا نقول المادة اما ان يكون لها في حقيقة ذاتها وخصوصية
ماهيتها بعد وامتداد واما ان لا يكون فان كان لها في حقيقة ذاتها
بعد وامتداد فكون المادة لذاتها لا لصفة مغايرة لها ممتدة في الجهات
وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد امرا حالا في المادة واما ان لم يكن للمادة
في خصوصية ذاتها بعد وامتداد كانت الحركة على مثل هذا الشيء ممتنعة لذاتها
واذا كان كذلك امتنع ان يكون ذلك شرطا في صحة الحركة على البعد والامتداد
والوجه الثاني في بيان انه يمتنع كون المكان بعدا ان البعد ان كان
من حيث انه هو هو غنيا عن المادة امتنع حلوله في المادة وكان يجب ان لا يحل

البعد في المادة اصلا وان كان مفتقرا الى المادة امتنع كونه مجردا عن المادة
والوجه الثالث وهو ان المكان لو كان عبارة عن البعد فالمتمكن
له بعد آخر فيلزم منه تداخل البعدين وهو محال اما اولا فلانه يقتضي الجمع بين
المثلين وهو محال واما ثانيا فلان البعدين ظرفي لانا اذا كان ذراعا واحد
فلو كان هناك بعدان احدهما بعد المكان والثاني المتمكن لزم القول بكون الذراع الوا
حد ذراعين وذلك محال فثبت بهذه الوجوه فساد القول بان المكان هو البعد سلمنا
ان القول بالحيز معقول فلم قلتم ان الجسم لا بد ان يكون اما ساكنا في الحيز واما متحركا
بيانه ان المتحرك هو الذي حصل في الحيز بعد ان كان في حيز آخر والساكن
هو الذي حصل في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز فاذا كونه ساكنا ومتحركا
مشروط بكونه موجودا قبل ذلك فاذا الجسم في اول زمان حدوثه يجب ان لا
يكون لا ساكنا ولا متحركا واذا ثبت هذا بطل قولكم انه لا واسطة بين كون الجسم
ساكنا او متحركا سلمنا ان الجسم لو كان ازليا لكان اما ان يكون
متحركا واما ان يكون ساكنا فلم قلتم بانه يمتنع كون الجسم متحركا في الازل فهي
باسرها معارضة بوجه واحد وهو ان وجود الحركة واثر المؤثر في ايجاد الحركة
في الازل اما ان يكون ممتنعا لعينه ولذاته واما ان لا يكون ممتنعا لذاته فان
كان ممتنعا لذاته وجب ان لا يزول ذلك الامتناع لان ما بالذات
لا يزول فوجب ان لا توجد الحركة اصلا واما ان كان وجود الحركة الازلية
وايجاد الحركة في الازل ليس ممتنعا لذاته فاما ان يكون ممتنعا لغيره او
لا يكون كذلك فان كان ممتنعا لغيره فذلك المانع ان كان واجبا لذاته
امتنع زواله وكان يجب امتناع زوال ذلك الامتناع وان كان واجبا ايضا
لغيره كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل واما ان كان وجود
الحركة الازلية غير ممتنعة لذاتها ولا لغيرها امتنع الحكم عليها بالامتناع وذلك يلزم
نفي عليها بالامتناع فكانت باطلة لا يقال المانع من حصول

الحركة هو يحقق مسمى الازل لان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل ينافي
المسبوقية بالغير فالجمع بينهما محال لانا نقول ــــــــ مسمى الازل
حينئذ يحقق ان كان واجب الثبوت لذاته امتنع زواله فقط فكان يجب ان
لا يزول ذلك الامتناع ابدا وان لم يكن واجب الثبوت لذاته كان ثبوته لاجل شي
اخر والكلام في ذلك الباقي كما في الازل ولا يتسلسل بل ينتهي بالاخرة
الى واجب الوجود لذاته وحينئذ يلزم من امتناع زوال الواجب لذاته امتناع
زوال مسمى الازل ويلزم من امتناع زواله ان لا يزول قط امتناع حدوث الحركة
ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الحركة لا يمتنع حصولها في الازل ٭ سلمنا
ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا في الازل فلم لا يجوز ان يكون ساكنا قوله
لان السكون امر ثبوتي والثابت الازلي يمتنع زواله قلنا لا نسلم ان السكون
امر ثبوتي قوله الدليل عليه ان الجسم متحرك بعد ان كان ساكنا وبالعكس
وذلك يوجب كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا قلنا لا نسلم ان تبدل
احدى الحالتين بالاخرى يوجب كون احدى الحالتين ثبوتية والذي يدل عليه
وجوه احدها ان الحوادث عندكم ممتنعة الحدوث في الازل ثم
انقلبت جائزة الحدوث في الازل فهاهنا تبدل الامتناع بالصحة مع انه لا يمكن
ان يكون الامتناع امرا ثبوتيا او يكون الصحة امرا ثبوتيا اما ان الامتناع
لا يكون امرا ثبوتيا فلان الامتناع لو كان امرا ثبوتيا لكان الموصوف به ثبوتيا
فيلزم ان يكون ممتنع الثبوت ثابتا وهو محال واما ان الامكان لا
يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وذلك لانه لو كان امرا ثبوتيا لامتنع كونه واجبا لذاته
بل يكون ممكنا لذاته فيكون امكانه زائدا عليه ويلزم التسلسل الوجه
الثاني في بيان ان تبدل احدى الحالتين بالاخرى لا يقتضي كون احدى الحالتين امرا
ثبوتيا ولا بعد دامر في المحل وذلك لان قبل حصول الحادث المعين لا يصدق
ان الله تعالى عالم بحصوله في هذا الوقت لانه لو صدق عليه انه عالم بحصوله

واما الوجه الثاني في تمسكهم بالاية فنقول ــــــــ ان حملنا الا
دراك على الاحاطة فلمذهب ان الادراك محال على الله تعالى فلم قلتم ان الروية
ممتنعة وايضا فنقول هذا الاستدلال معارض لان روية الله تعالى لو
كانت ممتنعة لما حصل المدح بانه لا يرى الا ترى ان المعدومات يمتنع رويتها
وليس لها مدح بذلك بل المدح انما يحصل لو كانت رويته جائزة ثم انه سبحانه
وتعالى يقدر على منع الابصار عن ذلك ٭ اذا ثبت هذا فنقول ــــــــ
هذه الاية تدل على ان روية الله تعالى جائزة من هذه الوجوه واذا
ثبت الجواز وجب القول بالوقوع في القيمة ضرورة ان لا قايل بالفرق وايضا
فلم قلتم ان كل ما كان عدمه مدحا كان وجوده ممتنعا منقوض بما انه تعالى
تمدح بنفي الظلم والعبث عن نفسه حيث قال وما ربك بظلام للعبيد وما
خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا مع ان من مذهب المعتزلة انه تعالى
قادر على فعل الظلم والعبث ٭ والجواب ــــــــ عن الشبهة الثانية
وهي التمسك بقوله تعالى لن تراني فنقول ــــــــ كلمة لن للتابيد بدليل
قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة ٭ والجواب ــــــــ
عن الشبهة الثالثة وهي التمسك بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب فنقول ــــــــ الوحي هو ان يسمع كلام الله بسرعة
وليس فيه ان يكون محجوبا عن روية الله اولا ٭ والجواب ــــــــ
عن الشبهة الرابعة لم لا يجوز ان يكون ذلك الاستعظام لاجل انهم طلبوا الروية
على سبيل التعنت والعناد والدليل عليه انه استعظم طلبهم لانزال
الملئكة ولا نزاع في جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد استعظم
الله ذلك فكذا في سوال الروية وبالله التوفيق ٭
فنقول ــــــــ اما الشبهة الاولى وهي شبهة الموانع والجواب ــــــــ
عنها على مقامين الاول ــــــــ ان حصول الشرايط الثمانية يجب حصول

لا بدا على

ان نقول

المقام ٢

الابصار ويدل على انه غير واجب عقلا الحجة الاولى انا نرى
الجسم الكبير من البعد صغيرا فان راينا جميع اجزائه وجب ان نراه كبيرا
لا صغيرا وان لم نر شيئا من اجزائه وجب ان لا نراه البتة وان راينا بعض اجزائه
دون البعض مع ان جميع الاجزاء بالنسبة الى القرب والبعد واللطافة والكثافة
وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية مستويا وبه يلزم ان لا يكون
الادراك مع حصول هذه الشرائط واجبا لا يقال اذا ابصرنا
شيئا اتصل بطرفيه من العين خطان شعاعيان كما في مثلث وصار عرض المرئي
كالخط الثالث يحصل هناك مثلث ثم يخرج من نقطة الناظر خط اخر ويسقط
المرئي قائم عليه ينقسم ذلك المثلث الاول الى مثلثين كل واحد منهما مثلث قائم
الزاوية وهذا الضلع وتر لكل واحدة من الزاويتين الحادتين الواقعتين على
طرفي المثلث الاول الكبير والخطان الطرفان كل واحد منهما وترا للزاويتين
القائمتين ولا شك ان وتر القائمة اعظم من وتر الحادة والخطان الطرفان كل
واحد منهما اطول من الخط الاوسط واذا كان كذلك لم تكن اجزاء المرئي بالنسبة
الى الرائي متساوية في القرب والبعد لانا نقول لنفرض ان هذا التفاوت
واقع بمقدار شبر فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت في البعد
كنا اذا جعلنا المرئي ابعد مما كان قدر ذلك بمقدار شبر وجب ان لا نراه البتة
لكنا نراه فعلمنا انه ليس السبب في عدم رؤية بعض الاجزاء ذلك القدر من التفاوت
في البعد الحجة الثانية اذا نظرنا الى مجموع كف من التراب وذريناه
ذلك الكف من التراب عبارة عن مجموع تلك الذرات وتلك الاجزاء الصغيرة
فاما ان يكون كل واحد من تلك الذرات مشروطا بادراك الاجزاء فيلزم الدور
واما ان لا يكون ادراك الشيء منها مشروطا بادراك الاجزاء فحينئذ يكون
حال ادراك كل واحد من تلك الذرات حالتي الانفراد والاجتماع على السوية
مع انا نراها حالة الاجتماع ولا نراها حالة الانفراد وحينئذ لا يكون الادراك

الفرد ولما بطل ذلك فسدت هذه المقدمة وبالله التوفيق

الجواب

اما الاستفسار عن الحيز فقوله ان كل واحد يعلم بالضرورة
ان كل متحيز فانه يصح ان يشار اليه بالحس انه هاهنا او هناك فهذا القدر معلوم
بالضرورة ولكنا نسلم العرض على هذا القدر وذلك لان كونه هناك
او هنا اما ان يبقى مستمرا او لا يبقى فان استمر فهو الساكن وان لم يبق فهو المتحرك
فهذا القدر واف بتقرير هذه المقدمة فاما الخوض في بيان حقيقة
المكان ما هي فلا حاجة في هذه المسألة اليه قوله الجسم في اول
حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن قلنا لا نسلم في الجسم الباقي ولا
شك ان الجسم حال بقائه لا بد اما متحركا واما ساكنا ثم انا ذكرنا الدلالة بل
البينة في ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا في الازل قوله انه لا
بداية لصحة وجود الحركة فيلزم صحة كون الحركة ازلية قلنا قد ذكرنا
ان الشيء اذا اخذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا اول
لصحته ثم انه لم يلزم منه صحة كون هذا الشيء بهذا الشرط ازليا فكذلك
هنا قوله لم قلتم بانه لما صدق على الشيء انه لم يكن كذا فصار
كذا فانه يقتضي كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا قلنا لان احدى الحالتين
ان كانت ثبوتية فهو المقصود وان كانت عدمية والحالة الثانية رافعة لها
ورافع العدم ثبوت فالحالة الثانية يجب ان تكون ثبوتية واما النقوض
التي ذكرتموها فهي نقوض على مقدمة بديهية فلا تستحق الجواب قوله
الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر في الحيز الثاني بل عن مقدمة على
هذا الحصول وهي انتقاله من الحيز الاول الى الحيز الثاني قلنا ان
الحصول في الحيز الاول لما عدم ففي الان الذي هو اول زمان ذلك العدم
لا بد ان يكون الجسم قد حصل في حد اخر من حدود المسافة فاذا لا معنى للحركة
الا حصول المماسة الثانية في الان الذي هو اول زمان عدم المماسة الاولى

قوله لم لا يجوز ان يكون تاثير العلة الواجبة لذاتها في وجود ذلك
المعلول الازلي كان موقوفا على شرط عدمي ازلي فلما زال الشرط زال ذلك
المعلول الازلي قلنا شرط التاثير لا يمكن ان يكون عدميا لان قبل حصول
ذلك الشرط ان بقيت العلة مؤثرة لم يكن ذلك الذي فرضناه شرطا لذلك
التاثير شرطا له وان لم تبق العلة مؤثرة فحينئذ يكون مؤثرية تلك العلة في ذلك
المعلول معلولة لذلك العدم فيكون العدم علة لذلك المؤثرية فيكون العدم علة
للامر الوجودي وهو محال واما النقوض التي ذكرتموها على
قولنا الازلي لا يزول فهي غير واردة وذلك لان الذي وقع فيه التغير هو
النسب والاضافات والنسب لا وجود لها في الاعيان قوله لو
افترض في كل متحيز جانبان يلزم ان يكون كل متحيز قابلا للقسمة لا الى نهاية ٭
قلنا ان من المعلوم بالضرورة ان كل متحيز فان الجانب الذي منه يلي
السماء غير الجانب الذي منه يلي الارض وما كان معلوم الثبوت بالبديهة لا
يمكن انكاره وبالله التوفيق

البرهان الثاني في اثبات حدوث

الاجسام قوله الاجسام متناهية في المقدار وكل ما كان
متناهيا في المقدار فهو محدث فالاجسام محدثة والذي يدل على ان الاجسام
متناهية في المقدار وجهان الاول ان الاجسام لو كانت غير
متناهية امكن ان نفرض فيها خطان متوازيان احدهما متناه والاخر غير متناه
فاذا زال الخط المتناهي عن الموازاة الى المسامتة فلا بد وان يحدث في الخط الذي هو
غير متناه نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال في الخط الذي هو غير
متناه لان كل نقطة فرضناها فيه وجعلناها اول نقطة المسامتة كانت المسامتة
مع النقطة التي فوقها حاصلة قبل المسامتة معها فاذا يلزم ان يحصل في الخط الغير
متناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة وان لا يحصل وهذا المحال انما لزم من فرضنا
ذلك الخط غير متناه فاذا فرض الخط غير متناه وجب ان يكون باطلا محالا ٭

الوجه الثاني في بيان أن الأجسام يجب أن تكون متناهية

لو كانت الاجسام غير متناهية امكننا ان نفرض فيه خطا غير متناه ولنفرض
ذلك خط ا ب ج ك ب ويمكننا ان نفرض في وسط هذا الخط نقطتين
احداهما نقطة ج والاخرى نقطة ك فنقول خط ج ا اقل من خط
ك ا بمقدار خط ج ك ولكن ذلك المقدار شبرا واحدا فاذا عرفت هذا
فنقول عدد الاشبار الموجودة في الخط الناقص ان كانت مساوية
لعدد الاشبار الموجودة في الخط الزائد كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره
وهذا محال وان كانت انقص منه فذلك التفاوت اما ان يظهر من الجانب المتناهي
او من الجانب الغير المتناهي والاول محال لانا فرضنا التطبيق بحسب
مراتب الاعداد في هذا الجانب المتناهي فوجب ان يظهر التفاوت من الجانب الاخر
ومعنى فرض التطبيق بحسب مراتب الاعداد ان الشبر الاول من هذه الجملة مقابل
بالشبر من الجملة الثانية والشبر الثاني من هذه الجملة مقابل بالشبر الثاني من تلك
الجملة ولكن هذه الدقيقة معلومة حين تم البرهان فاذا حصل التطابق من
هذا الجانب وجب ان لا يظهر التفاضل الا من الجانب الاخر وحينئذ ينقطع
الجملة الناقصة من ذلك الجانب والزائد زاد عليه بشبر واحد فيكون الجملة
الزائدة ايضا متناهية وهو المقصود فثبت بهذين البرهانين ان كل جسم فهو
متناه في المقدار ٭ اما المقدمة الثانية وهي في بيان ان كل ما
كان متناهيا في المقدار فهو محدث فالدليل عليه ان كل ما كان متناهيا في
المقدار فانه لا يمتنع في العقل فرض وجوده ازيد من ذلك المقدار بذرة وانقص
منه بذرة والعلم بجواز ذلك ضروري واذا استوت المقادير الثلاثة اعني
حصول ذلك القدر وحصول الازيد منه والانقص منه استحال رجحان ذلك
القدر على ما هو ازيد منه وانقص منه الا بتخصيص مخصص وايجاد قادر والا
فقد ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال وقد بينا في البرهان الاول

ان كل ما كان فعلا للفاعل المختار فهو محدث فاذا ثبت ان كل جسم فهو متناه
في المقدار وثبت ان كل ما كان متناهيا في المقدار فهو محتاج في وجوده
الى الفاعل المختار وثبت ان كل ما كان محتاجا في وجوده الى الفاعل المختار
فهو محدث فلزم الجزم بان كل جسم محدث

البرهان الثالث في حدوث الاجسام

ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل
حاصلا في حيز معين ولو كان في الازل حاصلا في حيز معين لكان خروجه
عنه محالا فيلزم ان يمتنع على كل واحد من افراد الاجسام كونه متحركا ولما كان
هذا الثاني باطلا كان القول بكون الجسم ازليا باطلا اما المقدمة
الاولى وهي قولنا الجسم لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين
فهي بديهية لانا قد ذكرنا ان المراد من المتحيز ما يمكن ان يشار اليه اشارة
حسية بانه هنا او هنالك وكل موجود هذا شانه فانه لا بد وان يكون مختصا
بجهة معينة ومكان معين فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا
في حيز معين ولو كان كذلك لكان حصوله في ذلك الحيز ازليا وقد بينا في البرهان
الاول ان الازلي لا يزول فكان يمتنع عقلا زوال ذلك الحصول واذا امتنع زواله
امتنعت الحركة عليه فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكانت الحركة ممتنعة عليه
لكن الحركة غير ممتنعة عليه اما في الاجسام المشاهدة فالحس دال على جواز
الحركة عليها واما في الاجسام الغائبة فالبرهان عليه الذي ذكرناه في البرهان
الاول فظهر ان الجسم يمتنع ان يكون ازليا

البرهان الرابع في حدوث ما سوى الله تعالى

نقول كل ما
سوى الموجود الواحد فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث فاذا كل ما
سوى الموجود الواحد فانه محدث بيان المقدمة الاولى وهي قولنا كل
ما سوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته وقوله الدليل عليه
انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته فلا بد وان يكونا

متشاركين في الوجوب الذاتي ولا بد وان يكونا غير متشاركين في التعيين وما به المشاركة
مغاير لما به المباينة فاذا يكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذاتي الذي به
حصلت المشاركة ومن التعيين الذي به حصلت المباينة لكن كل مركب فانه مفتقر
في ماهيته وفي تحققه الى كل واحد من مفرديه وكل واحد من مفرديه مغاير له لان
الكل مغاير لكل واحد من اجزائه فاذا كل مركب فانه مفتقر في تحققه الى غيره وكل
مفتقر في تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته فاذا كل مركب فانه ممكن لذاته فاذا لو
فرضنا موجودين واجبي الوجود لوجب ان يكون محالا فثبت ان كل ما سوى
الموجود الواحد يجب ان يكون ممكنا لذاته. واما المقدمة الثانية
وهو ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه يجب ان يكون محدثا فالبرهان على صحته ان
كل ما كان ممكنا لذاته فانه مفتقر في رجحان وجوده على عدمه الى المؤثر وكل ما كان
مفتقرا في وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا بيان المقدمة
الاولى ان الممكن هو ما يكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على البدل وكل ما كان كذلك
امتنع رجحان احد الطرفين على الآخر الا لمؤثر منفصل بيان المقدمة الثانية ان نعو
الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال الوجود او حال العدم فان حصل حال الوجود فاما
ان يحصل حال البقاء او حال الحدوث لا جائز ان يحصل حال البقاء والا لزم ان يكون الشيء حال
بقائه مفتقرا الى موجد يوجده والى مكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل محال في بداية العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما حاصلا حال الحدوث
او حال العدم وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل مفتقر في وجوده الى المؤثر فانه يكون
محدثا فثبت ان كل ما سوى الواحد ممكن لذاته وثبت ان كل ما كان ممكنا لذاته فهو مفتقر
في وجوده الى المؤثر وثبت ان كل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر فهو محدث فاذا
يلزم من هذا البرهان ان كل ما سوى الواحد لا بد وان يكون محدثا وهذا البرهان
يفيد حدوث الاجسام والاعراض والعقول والنفوس والهيولى ويفيد ان واجب
الوجود واحد وبالجملة فهو برهان عظيم واف باثبات اكثر المباحث الشريفة الالهية

فان قيل لا نسلم ان ما سوى الواحد ممكن لذاته قوله
لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لكانا مشتركين في الوجوب
الذاتي ومتباينين في التعين فحينئذ يكون كل واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن
فحينئذ يكون الواجب ممكنا قلنا لا نسلم انه من فرض كون كل واحد منهما
واجبا لذاته وقوع التركيب وبيانه من وجوه احدها انه بتقدير ان يكون
وجوب الوجود وصفا سلبيا يكون كل واحد منهما مشاركا للآخر في وصف
سلبي ويكون كل واحد منهما مباينا للآخر في تمام الماهية بدليل ان كل ما
هيتين بسيطتين فلا بد وان يشتركا في سلب ما عداهما عنهما فلو كان الاشتراك
في السلوب يوجب وقوع الكثرة في الماهية لزم ان يكون كل بسيط مركبا
وذلك محال فعلمنا انه بتقدير ان يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا لا يلزم وقوع
الكثرة فما الدليل على ان الوجوب ليس وصفا سلبيا ثم الذي يدل على ان الوجوب
وصف سلبي وجوه احدها ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا لكان
مساويا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في ماهيتها المخصوصة وما به
المشاركة مغاير لما به المباينة فالوجوب بالذات لو كان امرا ثبوتيا لكانت ماهيته
مغايرة لوجوده فاتصاف ماهيته بوجوده اما ان يكون واجبا واما ان لا يكون
واجبا فان لم يكن واجبا كان الوجوب الذاتي ممكن الوجود لذاته فكان الواجب لذاته
اولى ان يكون ممكنا لذاته وذلك محال وان كان واجبا فهذا الوجوب صفة لاتصاف
تلك الماهية بذلك الوجود فيكون وجوب ذلك الوجوب مغايرا له ويكون الكلام
فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثانيها ان الوجوب
لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون عبارة عن تمام تلك الحقيقة المحكوم عليها بالوجوب
واما ان يكون جزءا من تلك الحقيقة واما ان يكون امرا خارجا عن تلك الحقيقة والاقسام
الثلثة باطلة فالقول بكون الوجوب امرا ثبوتيا باطل وانما قلنا انه يمتنع
ان يكون الوجوب تمام الماهية وذلك لان تلك الماهية محكوم عليها بانها واجبة والمحكوم

يمتنع ان يكون عين المحمول ولان ماهية واجب الوجود غير معلومة والوجوب
معلوم والمعلوم ليس هو نفس غير المعلوم وانما قلنا انه يمتنع كون الوجوب
جزءا من تلك الحقيقة لان على هذا التقدير تكون تلك الحقيقة مركبة وقد بينا ان
كل مركب فهو ممكن فاذا يلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وانما قلنا انه
يمتنع كون الوجوب صفة خارجة عن الحقيقة لان كل ما كان صفة خارجة عن
الحقيقة مفتقرة اليها كان تحققه متوقفا على تحقق تلك الحقيقة وكل ما كان كذلك
كان ممكنا لذاته فذلك الوجوب بالذات ممكن لذاته واذا كان الوجوب ممكنا بالذات
كان الواجب بالذات اولى ان يكون ممكنا بالذات فثبت
ان الاقسام الثلثة باطلة فكان القول بكون الوجوب امرا ثبوتيا باطل
وثالثها ان الوجوب محمول على العدم والمحمول على العدم يمتنع ان يكون
ثابتا فالوجوب يمتنع ان يكون ثابتا وانما قلنا ان الوجوب محمول على
العدم لان كل ما يصدق عليه انه يمتنع ان يوجد يصدق عليه انه يجب الا يوجد
فالوجوب محمول على لا وجوده فثبت ان مفهوم الوجوب محمول على العدم وانما
قلنا ان المحمول على العدم يمتنع ان يكون ثابتا لانه ثبت في بداية العقول ان
قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض محال فثبت بهذه البراهين الثلثة ان الوجوب
صفة عدمية وثبت ان الاشتراك في الصفة العدمية لا يوجب وقوع الكثرة في الما
هية فثبت انه لا يلزم من اشتراك الشيئين في الوجوب وقوع التركيب في ماهيتهما

السؤال الثاني سلمنا ان الوجوب صفة ثبوتية

ولكن لا نسلم ان التعين امر ثبوتي بل نقول التعين ليس بامر ثبوتي واذا كان
كذلك لم يلزم من حصول المباينة في التعين التركيب في الماهية والذي يدل على
ان التعين ليس امرا ثبوتيا وجوه احدها ان تعين كل شيء معين غير تعين المعين
الآخر والا لكان تعين كل شيء عين تعين غيره وعلى هذا التقدير يلزم الاشياء كلها
معينا واحدا وهو محال واذا ثبت هذا فنقول افراد التعينات

متساوية في ماهيته كونها تعيناً وكل واحد من تلك الافراد يباين الآخر بتعينه فيلزم
ان يكون لتعين التعين زايداً عليه ثم الكلام في الاول كما في الثاني فيلزم التسلسل
وهو محال وثانيها وهو ان التعين لو كان زايداً على الذات لكان اختصاص
ذلك الزايد المسمى بالتعين بهذه الذات دون تلك الذات يتوقف على امتياز هذه
الذات عن تلك الذات لكن امتياز هذه الذات عن تلك الذات يتوقف على تعين هذه
الذات وتلك الذات فلو كان تعين هذه الذات وتلك الذات معللاً بذلك الزايد وقع
الدور وانه محال وثالثها لو كان التعين وصفاً زايداً على الذات لكان
المتعين ليس في نفسه شيئاً واحداً بل شيئين احدهما تلك الذات والثاني الصفة المسماة
بالتعين القايمة بالذات واذا كانا شيئين فلكل واحد منهما تعين فلا يكون ذلك الشيء
اثنين بل اربعة ثم لكل واحد من تلك الاربعة تعين آخر فلا يكون ذلك اربعة بل ثمانية
وهلم جراً فيلزم من ذلك الشيء الذي حكمنا عليه بانه واحد انه ليس واحداً بل اعداداً غير
متناهية وذلك محال لان الواحد لا يكون عدداً وايضاً فان الكثرة عبارة عن مجموع
الوحدات فلا بد هناك من وحدة لكن تلك الوحدة لها تعين فلا يكون الوحدة وحدة
هذا خلف ورابعها ان التعين عبارة عن انه ليس ذلك الآخر ومفهوم
انه ليس الآخر مفهوم سلبي لا ثبوتي فبحسب هذه الدلايل ان التعين يمتنع ان يكون
امراً ثبوتياً واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الشيئان اللذان
يكون كل واحد منهما واجباً لذاته انهما يشتركان في تمام الماهية وهي الوجوب
ويتباينان بالتعين الا ان التعين امر عدمي وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب
في الماهية **السؤال الثالث** ان سلمنا انه يلزم من حصول الاشتراك
في الوجوب وحصول التباين في التعين وقوع التركيب في الماهية لكن هذا التركيب
لازم سواء قلنا بان واجب الوجود واحد او لم نقل به وبيانه من وجوه احدها
هو انه لا شك ان هنا لوازم وملزومات فان الثلثة مستلزمة لذاتها معنى الفردية
والاربعة مستلزمة لذاتها المعنى الزوجية والسواد لذاته مناف للمعنى فهذه

الاستلزامات الذاتية وجوبات زايدة وهي انواع كثيرة فاذا واجب الوجود لذاته
اكثر من واحد وثانيها هب ان الواجب لذاته ليس الا الواحد لكن ممكن
ثم الواجب لذاته يشارك الواجب لغيره في مسمى كونه واجباً ويمتاز عنه بخصوص
كونه واجباً لذاته وما به المشاركة مغاير لما به المباينة فالوجوب بالذات مركب
في ماهيته وحينئذ تعود المحالات المذكورة وثالثها ان واجب
الوجود لذاته يشارك في كونه موجوداً ساير الموجودات ويباينها بتعينه
فذلك التعين اما ان يكون سلبياً او ثبوتياً فان كان ذلك التعين يكون هو من حيث
انه هو عدماً لا وجوداً وذلك محال فان ذلك التعين الذي به باين غيره امر
ثبوتي فاذاً هو مركب عن الوجود الذي به يشارك غيره وعن التعين الذي به امتاز
عن غيره فيلزم وقوع الكثرة في ذاته **السؤال الرابع** هب انه يلزم من ذلك
وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما لكن لم لا يجوز ان يقال كل واحد من جزوي
ذاته واجب لذاته وذلك المجموع يجب لوجوب جزويه معاً وعلى هذا التقدير
لا يلزم منه محذور اصلاً سلمنا ان كل ما سوى الواحد ممكن لذاته فلم قلتم
ان كل ممكن لذاته محدث قوله لان كل ما كان ممكناً لذاته فانه محتاج
الى المؤثر فهو محدث قلنا اما المقدمة الاولى وهي ان كل ما كان ممكناً
لذاته فانه محتاج الى المؤثر فسيجيء البحث عنها في مسئلة اثبات الصانع ان شاء الله
تعالى واما المقدمة الثانية وهي قوله ان كل ما كان محتاجاً الى المؤثر فهو
محدث فهذا ممنوع قوله حاجة الاثر الى المؤثر اما ان تحصل حال
البقاء او حال الحدوث او حال العدم قلنا الكلام عليه من وجهين
الاول انه منقوض بالمعلول فانه يبقى مفتقراً الى العلة حال بقائه
وكذا المشروط يبقى مفتقراً الى الشرط حال بقائه وكذا عالمية الله تعالى
معللة بعلمه مع كون كل واحد منهما ازلياً ومن النقوض الاربعة اريد بقاء الشيء
اما على وجوده واما على عدمه وبقاء الشيء على وجوده يمتنع ان يكون صفة زايدة

على ذاته لانه لا معنى للبقاء الا نفس حصوله في الزمان الثاني وحصول الشيء في
الزمان لو كان زائدا عليه لكان ذلك الزائد حاصلا في ذلك الزمان ويلزم
التسلسل وهو محال واما بقاء الشيء على عدمه فيمتنع ان يكون وصفا ثبوتيا
زائدا عليه والا لزم قيام الموجود بالمعدوم فلما ثبت ان الانسان قد يريد بقاء الشيء
وثبت ان بقاء الشيء نفس ذات الشيء ثبت ان الارادة قد تتعلق بالشيء حال بقاء الشيء
الوجه الثاني من الكلام على ذلك الدليل انا نعارضه بوجوه اخر من
الدلائل الوجه الاول ان عدم الفعل سابق على وجوده وعدم الفا
عليه سابق على حصولها ومناف له فالشيء يمتنع ان يكون شرطا له فالعدم السابق يمتنع ان
يكون شرطا لكون الفعل فعلا ولكون الفاعل فاعلا فاذا كون الفعل فعلا وكون
الفاعل فاعلا ممكن التحقق بدون العدم السابق وذلك هو المطلوب الثاني
ان الاثر حال بقائه ممكن الوجود فلا بد له من مؤثر فالشيء حال بقائه مفتقر الى المؤثر
وانما قلنا ان الاثر حال بقائه ممكن الوجود لان المراد من الامكان كون تلك
الماهية في نفسها قابلة للوجود والعدم وكونها في نفسها غير متباينة من الامرين
فتلك الماهية من حيث هي هي ان كانت متباينة من قبول العدم وجب ان يكون كذلك
ابدا وان كانت هويتها من حيث هي هي لا تابى عن قبول العدم كانت هذه الحالة
باقية ابدا فكانت ممكنة ابدا واما ان الممكن لا بد له من مؤثر فهو ظاهر واذا
ظهرت المقدمتان ثبت ان الممكن حال بقائه مفتقر الى المؤثر وذلك يقدح في
ان الافتقار الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث الوجه الثالث
ان الحدوث عبارة عن كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه وهذه المسبوقية صفة
من صفات الشيء ونعت من نعوته وصفة الشيء مفتقرة الى تحقق الموصوف
فحدوث الشيء مفتقر الى وجوده ثم ان وجوده مفتقر الى تاثير المؤثر فيه الذي هو مفتقر
الى احتياج الاثر الى المؤثر الذي هو مفتقر الى علة ذلك الاحتياج والى جزء تلك
العلة والى شرط تلك العلة فلو كان الحدوث علة للحاجة او جزءا من تلك العلة

او شرطا من تلك العلة لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال فعلمنا انه لا عبرة
بالحدوث في حصول احتياج الاثر الى المؤثر الوجه الرابع وهو ان
الممكن الخاص هو الذي يصدق عليه انه يمكن وجوده ويمكن عدمه اذا ثبت هذا
فنقول كون العدم ممكنا اما ان يكون محوجا الى المؤثر او لا يكون كذلك
فان كان الاول كان العدم الممكن المستمر من الازل الى الان محتاجا الى المرجح
فثبت ان الشيء حال استمراره قد يفتقر الى المؤثر وان كان الثاني فهو باطل لان
ماهية الامكان الخاص واحدة في جانبي الوجود والعدم فان لم يكن في جانب
العدم محوجا الى المرجح فكذا في جانب الوجود فوجب ان لا يحوج الى المؤثر
وحينئذ يلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو محال الوجه الخامس
وهو ان الممكنات لا بد من انتهائها في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود فهو
واجب الوجود اما ان يكون مستجمعا لجميع الامور المعتبرة في المؤثرية في الازل
او ما كان مستجمعا لتلك الامور في الازل فان كان الاول لزم من دوامه مع دوام
تلك الامور المعتبرة في المؤثرية دوام اثاره وعلى هذا التقدير ثبت ان استناد
الاثر الى المؤثر لا يتوقف على كون الاثر حادثا واما ان قلنا بانه تعالى
ما كان مستجمعا في الازل لجميع الامور المعتبرة في المؤثرية فحينئذ يكون حصول
تلك الامور المعتبرة في المؤثرية حاصلا ثم الكلام في كيفية حدوثها كما في الاول
ويلزم التسلسل وهو محال الوجه السادس انا لو تصورنا محدثا
حدث مع وجوب ان يحدث لذاته وقطعنا بانه لا حاجة به في حدوثه الى مرجح لانه
لما كان مترجحا لذاته فالمترجح لذاته وبد انه يمتنع استناده الى المرجح الخارجي واما
اذا تصورنا موجودا باقيا واعتقدنا ان الوجود بالنسبة اليه كالعدم وقطعنا
بانه لا بد له من المرجح وهذا يدل على ان علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث
الوجه السابع ان المحدث له امور ثلاثة الوجود الحاصل
في الحال والعدم السابق وكون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم فنقول

المحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق فانه نفي محض وهو منافض لحصول الناثير
وليس هو ايضا لون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم فانه هذا الوجود مسبوقا
بالعدم امر واجب لذاته ممتنع التغير والواجب لذاته لا يحتاج الى المؤثر فلم يبق
الا ان يقال المحتاج الى المؤثر هو الوجود الحاصل في الحال فنقول
الجاز ان يكون المحتاج الى المؤثر مطلق الوجود والا لكان الواجب لذاته مفتقرا
الى المؤثر وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال المحتاج الى المؤثر
هو الوجود الممكن وان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكليه الوجه
الثامن ان الصفات الخارجيه اللازمه للماهيه كالزوجيه للاربعة
والفرديه للخمسة لابد وان تكون ممكنه في نفسها لانه لا يعقل وجود هذه الصفات
على سبيل الانفراد والاستقلال بل لا يعقل ثبوتها الا عارضه لهذه الماهيات
وكل ما لا يكون مستقلا بنفسه ولا منفردا بذاته فانه لابد وان يكون ممكنا لذاته
واجبا لغيره فاذا هذه اللوازم معلوله لتلك الماهيات ثم ان تلك الماهيات
قط ما كانت خالية عن تلك اللوازم فان الاربعة لا يعقل ان تكون منفكة عن الزوجية
والخمسه لا تكون منفكه عن الفرديه فقد ثبت في هذه الصور اسناد الشي الى
غيره مع كون الاثر دايما بدوام المؤثر فهذه الدلايل الثمانيه دالة على انه لا يلزم من افتقار
الشي في وجوده وثبوته الى غيره كون الاثر حادثا وبالله التوفيق ثم نقول
ما ذكرتم من الدلالة منقوض بكون الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة فان علم
الله تعالى ان كان واجبا لذاته وذاته ايضا واجبة لذاتها فقد حصل موجودان
كل واحد منهما واجب لذاته وذلك يبطل المقدمة الاولى من مقدمات دليلكم
وان كان علم الله تعالى ليس واجبا لذاته بل ممكنا لذاته واجبا بوجوب ذاته مع
ان علمه قديم كان ذلك اعترافا بكون الاثر والمؤثر دايمين وذلك يبطل المقدمة
الثانيه من مقدمات دليلكم وبالله التوفيق **والجواب**
قوله ما الدليل على ان الوجوب امر ثبوتي قلنا يدل عليه وجهان الاول

ان الوجوب تاكد الوجود فلو كان الوجوب عدما لكان احد النقيضين سلبا للنقيض
الآخر وانه محال الثاني ان الوجوب ناقض اللاوجوب والداخل تحت
اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص والممتنع معدوم والممكن الخاص يجوز
ان يكون معدوما فان اللاوجوب محمول على المعدوم فيكون معدوما واذا كان
اللاوجوب معدوما كان الوجوب موجودا ضرورة ان احد النقيضين لابد
وان يكون ثابتا اما المعارضات فانها باسرها معارضة بوجه وهو ان
الوجوب لو كان عدما محضا في الخارج لم يكن الشي في الخارج موصوفا بانه واجب
فهذا يقتضي نفي واجب الوجود لذاته وهو محال قوله ما الدليل
على ان التعين امر ثبوتي قلنا الدليل عليه ان هذا الانسان يساوي ذلك
الانسان في كونه انسانا ولا يساويه في كونه هذا او ذاك وما به المشاركة
غير ما به المباينه فالتعين امر زايد على الماهيه ثم ذلك الزايد لا يجوز ان يكون
عدميا ويدل عليه وجهان الاول ان التعين جزء من ماهيه
المعين والمعين من حيث انه ذلك المعين موجود وجزء الموجود موجود فالتعين
امر موجود الثاني ان التعين لو كان عدما لكان عدما اي معنى ايعني بل
كان عبارة عن كون هذا الشي ليس ذلك الشي واذا فسر التعين بهذا العدم تعين
ذالك معنى ذلك ان كان عدما كان تعين هذا عدما للعدم وعدم العدم وجود فتعين
هذا امر موجود وان كان تعين ذلك امرا وجوديا كان ذلك امرا موجودا فثبت
ان احد التعينين امر موجود واذا كان كذلك وجب ان يكون كل تعين امرا موجودا
لان حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بخصوص وخصوص واما المعارضة
الاولى فجوابها ان الماهيه والتعين اذا اجتمعا فبانضياف التعين الى الماهيه صارت
الماهيه معينه وبانضياف الماهيه الى التعين صار التعين متعينا وبهذا الطريق
ينقطع التسلسل لا يقال انه ان لم يلزم التسلسل لكنه يلزم الدور
لانا نقول الدور انما يلزم ان لو كانت ماهيه كل واحد منهما

صح
صح
التعين

سببا للماهية الاخرى وذلك لا يوجب الدور وبهذا الطريق يجاب عن بقية المعارضات
وبالله التوفيق قوله لكون الثلثة فردا والاربعة زوجا امور واجبة
لذواتها فاذا واجب الوجود اكثر من واحد قلنا مرادنا من قولنا واجب
الوجود لذاته الموجود الذي يكون مستقلا ومستبدا بذاته فحقيقة وهذه صفات
تكون لاحقة للماهيات ولا تكون واجبة لذواتها قوله الواجب لذاته
يشارك الواجب لغيره في مسمى الوجوب قلنا انه ممتاز عنه بقيد سلبي وعلى
هذا التقدير لا يلزم التركيب قوله الواجب لذاته يشارك الممكن في مسمى
الموجودية ويخالفه في التعين فيلزم التركيب قلنا هب ان الموجود الذي
به المشاركة مغاير للماهية المخصوصة التي بها المخالفة لكن لم لا يجوز ان يكون تلك
الماهية مستلزمة لذلك الوجود الا انه بقي ههنا اشكال وهو انكم لما جعلتم تلك
الماهية علة لذلك الوجود مع كون الماهية والوجود دائمين فقد اعترفتم بان
استناد الاثر الى المؤثر لا يتوقف على الحدوث وهذا الاشكال مما سنجيب الله تعالى
فيه قوله لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الموجودين الواجبين يكون
مركبا من الوجوب الذي به المشاركة ومن التعين الذي به المباينة الا ان كل واحد
من هذين الجزئين يكون واجبا لذاته وحينئذ يكون المركب واجبا لوجوب كل واحد من
جزئيه قلنا هذا باطل من وجهين الاول هو انا لو
فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لزم كون كل واحد منهما مركبا وكل
مركب ممكن فلزم ان يكون الواجب لذاته غير واجب لذاته وذلك محال واذا لزم المحال
من هذا العدد ثبت ان هذا القدر في تقرير المطلوب الوجه الثاني انا لو فرضنا
كل واحد من ذينك الجزئين فحينئذ يشتركان في الوجوب ويتباينان بالخصوصية
فيلزم كون كل واحد من ذينك الجزئين مركبا من اجزاء لا نهاية لها واما الوجوه التي
ذكروها في بيان ان الافتقار قد يحصل حال البقاء فنقول ان دليلنا اقوى مما
ذكرتم وذلك انا اذا اسندنا الباقي في حال بقائه الى المؤثر فذلك المؤثر

صح لذاته

اما ان يقال لم يصدر عنه اثر او يقال صدر عنه اثر فان لم يصدر عنه اثر لم يكن
مؤثرا وان صدر عنه اثر فذلك الاثر اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك او
يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان صدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك
فحينئذ يلزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان ذلك الشيء حاصلا قبل ذلك
وهذا غير معقول واما ان صدق عليه انه ما كان حاصلا قبل هذا الوقت فهذا
الاثر يكون حادثا لا باقيا فكان المفتقر الى المؤثر هو الحادث لا الباقي فهذه نكتة جلية
قوية في بيان ان استناد الاثر الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث واما
الجواب عن تلك الوجوه على سبيل التفصيل فمذكور في المطولات قوله
هذا الشكل يكون تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة قلنا هذا السؤال صعب
وهو مما سنجيب الله تعالى فيه

البرهان الخامس في حدوث الاجسام

لو كان الجسم قديما لكان قدمه اما ان يكون عين كونه جسما
واما ان يكون مغايرا لكونه جسما والقسمان باطلان فبطل القول بكون الجسم
قديما وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم عين كونه جسما لانه لو كان
كذلك لكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما فكان العلم بكونه جسما ضروريا لزم
ان يكون العلم بكونه قديما ضروريا ولما بطل ذلك فسد هذا القسم وانما قلنا
انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم زائدا على كونه جسما لان ذلك الزائد ان كان
قديما لزم ان يكون قدمه زائدا عليه ولزم التسلسل وان كان حادثا وكل حادث
فله اول وكل قديم فلا اول له فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث يلزم
ان يكون ذلك الشيء الاول وان لا يكون الاول وهو محال فان عارضونا بكونه
حادثا قلنا الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال والعدم
السابق ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق بخلاف
القديم فانه لا معنى له الا نفس وجوده فظهر الفرق وهذا وجه جيد وفيه مباحث
دقيقة ولكن هذا اخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الاجسام

واحتج القائلون بالقدم بوجوه اولها

لا شك ان الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود فنقول
كل ما لا بد منه في كونه سبحانه وتعالى مؤثرا في ايجاده اما ان يقال انه كان حاصلا في
الازل او ما كان حاصلا في الازل فان كان كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا في الازل
فاما ان يجب مع حصولها حصول الاثر او لا يجب فان وجب لزم من دوامه دوام
الاثر وان كان وجوده مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض انه مع مجموع الامور
المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت
بالوجود دون الوقت الاخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان
هو اولى بوجود ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول كان ذلك
المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذا كل ما لا بد منه في المؤ
ثرية ما كان حاصلا في الازل وكنا فرضناه حاصلا هذا خلف وان كان الثاني
كان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال هذا اذا قلنا
بان كل ما لا بد منه في المؤثرية كان حاصلا في الازل اما اذا قلنا بان كل ما كان حاصلا
في الازل لحدوثه في لا يزال بعد ان لم يكن اما ان يفتقر الى مؤثر او لا يفتقر فان لم
يفتقر فقد حدث الممكن لا عن مرجح وان افتقر نقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك
الامور ويلزم التسلسل وهو محال هذا هو العمدة الكبرى للقوم **اجاب
المتكلمون عنه من وجوه** احدها لم لا يجوز ان يقال العالم
انما حدث في الوقت المعين لان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاده في ذلك الوقت
دون سائر الاوقات وليس لاحد ان يقول فلم تعلقت الارادة باحداث العالم
في الوقت ولم يتعلق ارادته باحداثه في سائر الاوقات وذلك لان تلك الارادة لعينها
ولماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق باحداث العالم في ذلك الوقت والماهيات
لا تعلل وثانيها ان الله تعالى عالم بجميع الجزئيات فكان علمه القديم متعلقا
بان العالم في الاوقات يوجد وفي ايها لا يوجد والارادة لا تتعلق بالشيء الا على وفق

العلم فلهذا السبب تعلقت ارادة الله تعالى باحداث العالم في الوقت الذي علم
وقوعه فيه ولم يتعلق باحداثه في سائر الاوقات وثالثها لم لا يجوز ان يقال
ان ذلك الوقت اختص بحكمة خفية لاجلها خصص الله تعالى احداث العالم بذلك
الوقت دون سائر الاوقات واذا كان هذا الاحتمال قائما سقطت المطالبة ورابعها
ان احداث العالم في الازل محال لان الاحداث عبارة عن جعله موجودا بعد ان كان
معدوما وذلك يستدعي سبق العدم والازل عبارة عن نفي مسبوقية الغير فكان
الجمع بينهما محال وخامسها ان العالم قبل ذلك الوقت ما كان ممكنا
بل كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا في ذلك الوقت وسادسها ان القادر
المختار يمكنه ان يرجح احد المقدورين على الاخر من غير مرجح كما ان الهارب من السبع
اذا عرض طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر من
غير مرجح والعطشان اذا حضر قدحان متساويان فانه يختار احدهما على الاخر
من غير مرجح **قالت الفلاسفة** لو تاملتم حق التامل في الحجة
التي ذكرناها لما اوردتم هذه الاجوبة وذلك لان حاصل هذه الاجوبة يرجع
الى حرف واحد وهو ان كل ما لا بد منه في ايجاد العالم ما كان حاصلا في
الازل اما الجواب الاول فلانكم قلتم بان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاد
العالم في ذلك الوقت المعين وذلك الوقت المعين ما كان حاصلا في الازل فاذا
العالم انما لم يوجد في الازل لان حصول ذلك الوقت شرط وذلك الوقت ما كان
حاضرا في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه واما الجواب الثاني
وهو ان الوقت الذي علم الله تعالى ان العالم يوجد فيه شرط لوجود العالم وذلك
الوقت ما كان حاضرا في الازل فالعالم لم يوجد لان شرطه ما كان حاضرا واما
الجواب الثالث فهو ان شرط دخول العالم في الوجود حضور ذلك الوقت المشتمل
على تلك المصلحة وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل لان شرط حصوله كان فائتا
واما الجواب الرابع فهو ان انقضاء الازل شرط الايجاد وهذا الشرط ما

كان حاصلا في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه واما الجواب عن
الخامس فهو ان حضور الوقت الذي فيه امكان العالم شرط الايجاد وهذا الشرط
ما كان حاصلا في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه واما الجواب عن
السادس وهو ان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح فمعناه ان
دخول العالم في الوجود يتوقف على ذلك الترجيح ثم ان ذلك الترجيح ما كان
حاصلا في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه فثبت ان هذه الاجوبة كلها
راجعة الى حرف واحد وهو اختيار احد القسمين المذكورين في تلك الحجة وهو
ان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل لكنا ذكرنا هذا التقسيم
وابطلناه فان تلك الامور لما لم تكن حاصلة ثم حدثت فان كان حدوثها لا عن
المرجح لزم نفي الصانع وان افتقر الى المرجح عاد التقسيم الاول فيه ولزم التسلسل
فهذه الوجوه ليست اجوبة عن تلك الحجة البتة اصلا ثم انا بعد هذا نبطل كل واحد
من الاجوبة على سبيل التفصيل اما الجواب الاول فهو ضعيف
من وجهين الاول ان الارادة القديمة المتعلقة بايجاد العالم في الوقت
المعين اما ان تكون صالحة للتعلق بايجاد العالم في وقت اخر واما ان لا تكون صالحة
لذلك فان كان الحق هو الاول كانت الارادة صالحة للتعلق بايجاد العالم في هذا
الوقت وصالحة للتعلق بايجاد العالم في سائر الاوقات فترجح بعض التعلقات
على ما سواه ان لم يفتقر الى المرجح فقد ترجح الممكن لا عن مرجح وان افتقر الى المرجح
كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وان كان الحق هو القسم الثاني وهو
ان تلك الارادة المتعلقة بايجاد العالم في ذلك الوقت ما كانت صالحة للتعلق
بايجاد العالم في وقت اخر فحينئذ لا يكون هذا المؤثر فاعلا مختارا بل مؤثرا موجبا
بالذات واذا كان موجبا امتنع تخلف المعلول عنه وهذا يقتضي القول بقدم
العالم لا بحدوثه الوجه الثاني ان تعلق ارادة الله تعالى بايجاد العالم
اما ان لا يكون مشروطا بوقت معين واما ان يكون مشروطا بوقت معين فان

لم يكن مشروطا بوقت معين فهذا معناه انه تعالى في الازل اراد ايجاد العالم من غير
ان يكون تلك الارادة مختصة بوقت معين واذا كانت الارادة غير مختصة بوقت معين
البتة وما كانت مشروطة بشرط وجب حضور المراد مع هذه الارادة
فكان القول بقدم العالم لازما واما ان كانت الارادة مشروطة بوقت معين مثل ان
يقال انه تعالى اراد ايجاد العالم في وقت معين فذلك الوقت ان كان حاضرا
في الازل لزم حصول ذلك المراد في الازل وان لم يكن حاضرا في الازل كان
حادثا فحينئذ ينتقل الكلام الى كيفية ارادته لاحداث ذلك الوقت فان كانت تلك
الارادة مشروطة بوقت اخر لزم التسلسل وهو محال واما الجواب
الثاني فهو ايضا ضعيف من وجهين احدهما ان العلم بحدوث العالم في ذلك الوقت تبع
لحدوث العالم في ذلك الوقت لان العلم يتبع المعلوم وحدوث العالم في ذلك الوقت
تبع لارادة احداثه في ذلك الوقت فلو جعلنا ارادة احداثه في ذلك الوقت تبعا للعلم
بوقوع العالم في ذلك الوقت لزم الدور الثاني ان علم الله سبحانه
لما تعلق بحدوث العالم في وقت معين وبعدم حدوثه في وقت اخر وتغير المعلوم محال
فحينئذ يمتنع عقلا ان لا يحدثه في الوقت الذي علم حدوثه فيه ويمتنع عقلا ان يحدثه في
الوقت الذي علم ان لا يحدث فيه فهذا المؤثر لا يكون فاعلا مختارا بل موجبا بالذات
واما الجواب الثالث وهو ان حدوث العالم انما اختص بذلك الوقت
لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة لا توجد في سائر الاوقات فهو ايضا ضعيف من وجهين
الاول ان حدوث العالم لما توقف على حضور ذلك الوقت المعين بتلك
الحكمة فحدوث ذلك الوقت ان كان لا لمحدث فهو نفي الصانع وان كان لمحدث فالسؤال
في انه لم حدث قبل ذلك او بعده ويلزم التسلسل وايضا فالمصلحة الحاصلة في
ذلك الوقت ان كانت حاصلة قبل ذلك الوقت فما لاجله حدث العالم كان حاصلا قبل
ذلك الوقت فيلزم ان يحدث العالم قبل ان حدث وذلك محال وان قلنا ان
تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك وانما حصلت في ذلك الوقت فاما ان يقال

انه حدث تلك المصلحة في ذلك الوقت مع وجوب ان يحدث او مع جواز ان يحدث
فان كان الاول فقد جوزتم ان يحدث الشيء لذاته واذا جاز ذلك في بعض الامور
جاز مثله في كلها ولم يلزم نفي الصانع وهو محال وان كان الثاني افتقر اختصاص
ذلك الوقت بتلك المصلحة الى مخصص اخر ولزم فيه ما لزم في الاول فيلزم
التسلسل وهو محال الثاني وهو ان مع العلم باشتمال ذلك الوقت على
تلك المصلحة اما ان يكون الترك ممكنا او لا يكون فان لم يكن ممكنا كان المؤثر
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وان كان الترك ممكنا فلما كان الفعل والترك
ممكنا مع ذلك الداعي فان توقف على مرجح اخر كان الكلام فيه كما في الاول ولزم
التسلسل وان لم يتوقف كان الممكن واقعا لا عن مرجح لا يقال
الفعل مع هذا الداعي يصير اولى بالوقوع ولا ينتهي الاولوية الى حد الوجوب لانا
نقول القول بهذه الاولوية سيأتي بطلانها في مسئلة خلق الاعمال
واما الجواب الرابع وهو ان حضور الازل كان مانعا من الايجاد فهو
ايضا ضعيف من وجهين احدهما ان مسمى الازل الذي جعلتموه مانعا من الايجاد
اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان الاول امتنع زواله فكان يجب
ان لا يزول ذلك الامتناع هذا خلف وان كان ممكنا لذاته فلا بد لحصوله من سبب
والكلام فيه كما في الاول ولا ينقطع حتى ينتهي الى الواجب لذاته وحينئذ يعود
المحذور المذكور الثاني عدم العالم في الازل الى وقت حدوثه نفي محض
والنفي المحض لا يكون فيه اختلاف وامتياز فامتنع القول مانع الفاعل
في الازل غير مانع منه واما الجواب الخامس وهو ان العالم
ما كان ممكن الوجود قبل ان وجد فهذا ايضا ضعيف من وجهين الاول
ان هذا يقتضي ان يقال انه كان ممتنع الوجود لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته وهذا يقتضي
انقلاب الحقائق وهو محال الثاني ان حال الماهية من حيث هي هي
لا يختلف فان ثبت كونها قابلة للوجود في بعض الاوقات ثبت انها من حيث هي هي

قابلة للوجود دائما فكانت ممكنة ابدا فيمتنع ان يكون حصول ذلك الامكان مخصوصا
بوقت دون وقت واما الجواب السادس وهو قولهم القادر يرجح
احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فهو ايضا ضعيف من وجهين احدهما
لما استوى الامران بالنسبة اليه ثم وقع احدهما دون الاخر كان وقوع ذلك الفعل
اتفاقيا لا اختياريا وان جاز ذلك فليجز مثله في سائر الحوادث وذلك يقتضي
استغناء الحدوث عن المرجح الثاني وهو ان القادر على الفعل والترك
اذا استوى الفعل والترك بالنسبة اليه فاما ان يقال انه لا يرجح احد الطرفين
على الاخر الا اذا اختص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح او يقال
انه يرجح احد الطرفين على الاخر وان لم يخص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع
ترجيح فان كان الاول فحينئذ يتوقف رجحان ذلك الطرف على الطرف الاخر
على انضياف ذلك المرجح اليه وحينئذ يعود الاشكال من الراس وهو ان ذلك
المرجح هل كان حاصلا في الازل او ما كان حاصلا فان كان الحق هو الثاني
كان معناه انه يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير ان يكون ذلك الرجحان بسبب
ترجيحه فحينئذ لا يكون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكون واقعا من غير
سبب وذلك يقتضي استغناء الفعل عن الفاعل وبهذا الحرف يظهر ضعف
كلامهم في التمسك بالهارب من السبع اذا عن له طريقان والعطشان اذا حضر بين
يديه قدحان لان في هذه الصورة كل احد يعلم انه ما لم يخطر في قلبه ارادة الذهاب
عن الطريقين وارادة شرب احد القدحين فانه لا يرجح ذلك الطريق على الثاني فظهر
بهذا ان حصول الترجيح من غير المرجح اما ان يكون محالا واما ان يلزم منه نفي المؤثرات
والتاثيرات ويوجب نفي الصانع بالكلية وهو باطل فهذا تمام الكلام في تقرير
هذه الشبهة وهي في الحقيقة اعظم شبهة الفلاسفة في هذه المسئلة

الشبهة الثانية في المسئلة

المفهوم من كون
الواجب مؤثرا في العالم امر مغاير لذات واجب الوجود ولذات العالم ويدل

عليه وجوه احدها انه يمكننا ان نعقل ذات واجب الوجود وذات العالم
مع الشك في ان ذات واجب الوجود موثر في العالم ومع الشك في ان ذات
العالم اثر واجب الوجود واذا امكن تعقل الذاتين حال كون الموثريه والا
ثر مجهولا علمنا ان كون الواجب موثرا في وجود العالم وكون العالم اثر الوا
جب الوجود امر مغاير للذاتين وثانيها ان كون احدى الذاتين موثرة
في الاخرى نسبة بين الذاتين والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما والمتوقف
على الشي مغاير له فهذه الموثرية والاثرية وصفان مغايران للذاتين
وثالثها انا نقول هذه الذات موثرة في تلك فنحكم على تلك الذات
بالموثرية والمحكوم عليه مغاير للمحكوم به لا محالة ورابعها انا
نقول هذه الذات صارت موثرة في الوصف بعد ان كانت
موثرة فيه فتجدد صفة الموثرية مع كون الذات موجودة قبل يدل على ان صفة
الموثرية مغايرة لتلك الذات لانا نقول لا يجوز ان يكون المراد
من كونها موثرة في ذلك الاثر نفس حصول ذلك الاثر لانا نقول
هذا باطل فانا نقول انما وجد هذا الاثر لاجل ان هذا الموثر اثر في وجوده فعللنا
وجوده بموثرية الموثر فيه فلو كانت موثرية الموثر عبارة عن وجود الاثر لكان
ذلك تعليلا لوجود الاثر بنفسه وانه محال واذا ثبت ان كون واجب الو
جود موثرا في وجود العالم
فنقول هذا الوصف لا جائز ان يكون سلبيا لان قولنا الشي العلاني
اثر في كذا نقيض لقولنا انه ما اثر في كذا ولما كان قولنا ما اثر في كذا سلبا محضا
وجب ان يكون قولنا اثر في كذا وصفا ثبوتيا زائدا على الذات ثم نقول
كون الله تعالى موثرا في وجود العالم اما ان يكون حادثا او قديما فان
كان حادثا افتقر الى محدث وكانت موثريته الموثر في احداث تلك الموثرية
زائدا عليه ويلزم التسلسل واذا موثرية الله تعالى في العالم صفة قديمة لكن

كون الشي موثرا في غيره صفة اضافية لا يعقل ثبوتها الا مع ثبوت المضافين
فان كون الشي موصوفا بصفة الموثرية من غير وجود الاثر محال عقلا فاذا كان
صفة الموثرية قديمة يلزم كون الاثر قديما وذلك يوجب القول بقدم الاثار

الشبهة الثالثة لهم في المسئلة

قالوا العالم لو كان
محدثا لكان قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا او ممتنعا فان كان واجبا كان قبل وجوده
موجودا وهو محال وان كان ممتنعا انقلب ممكنا لزم ان ينقلب الممتنع لذاته
ممكنا لذاته وهو محال ولما بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان العالم قبل
حدوثه كان ممكن الوجود فنقول الامكان اما ان يكون صفة
سلبية او ثبوتية والاول باطل لان الامكان نقيض الامتناع والامتناع عدم
اذ لو كان موجودا لكان الممتنع الموصوف به اولى ان يكون موجودا فثبت ان
الامكان صفة ثابتة فنقول هذا الامكان اما ان يكون عبارة عن
كون القادر متمكنا من ايجاده واما ان يكون وصفا راجعا الى ذاته والاول باطل
وذلك لان القادر يمكنه ايجاد الممكنات ولا يمكنه ايجاد المحالات فلولا امتياز
الممكن عن المحال بوصف عائد اليه والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات اولى من
اقتداره على المحالات فثبت ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان
صفة موجودة عائدة الى ذات الممكن ومن المعلوم بالبديهة ان الموصوف بالصفة
الموجودة لا بد وان يكون موجودا وذلك الشي الذي يحصل فيه امكان حدوث
الاشياء هو المسمى بالهيولى فاذا كل محدث فانه مسبوق بالهيولى وثبت في اصول
الحكمة ان الهيولى اما ان يكون هو الجسم او يكون امرا لا ينفك عن الجسمية وعلى
التقديرين فالقول بقدم الجسم لازم

الشبهة الرابعة لهم

قالوا كل محدث فانه لا بد وان يكون عدمه قبل وجوده ولا يجوز ان يكون تلك القبلية
نفس ذلك العدم لان العدم الحاصل قبل العدم الحاصل بعد متساويان في كونه
عدما ولا يتساويان في معنى القبلية والبعدية فاذا المفهوم من القبلية امر زائد

على ذات العالم وذلك الزائد لابد وان يكون امرا موجودا ثم ذلك الزائد يكون محدثا
فيكون مسبوقا بقبل اخر فلا اقل من كل قبل قبل لا نهاية له وذلك لا الزمان فاذن
الزمان قديم وثبت في اصول الحكمة ان الزمان من لواحق الحركة فيلزم من قدم
الزمان قدم الحركة وقدم الجسم **الشبهة الخامسة** لهم
قالوا الايجاد احسان فلو لم يكن الله تعالى موجدا في الازل لكان تاركا
للجود والاحسان مدة غير متناهية وذلك غير جائز وربما عبروا عنه بعبارة
اخرى فقالوا علة وجود العالم جود الباري وجود الباري ازلي فيلزم ان يكون
وجوده ازليا **الشبهة السادسة** قالوا لو كان الباري تعالى
موجدا للعالم بعد ان لم يكن موجدا له لكان فاعلا بالاختيار وهذا محال فذلك محال
اما الملازمة فبينة بذاتها ومتفق عليها واما ان التالي محال فلان من قصد الى
ايجاد شيء فاما ان يكون ذلك الايجاد اولى بالنسبة اليه من ترك الايجاد
واما ان يكونا متساويين والا محال لان قبل ذلك الايجاد ما كانت تلك الاولوية حاصلة
وعند الايجاد حصلت تلك الاولوية فيلزم منه ان يكون ناقصا لذاته مستكملا
بغيره وهو محال واما ان لم يكن الفعل اولى بالنسبة اليه من الترك امتنع ان يرجح
الفعل على الترك لان الترجيح والاستواء ضدان فالجمع بينهما محال لا يقال
الفعل وان لم يكن اولى من الترك بالنسبة الى ذلك الفاعل الا انه اولى بالنسبة الى
غيره لان الايجاد احسان الى الغير فهذا القدر كاف في ترجيح الفعل على الترك
لانا نقول الاحسان الى الغير ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه عاد
حديث النقص الذاتي وان لم يكن اولى عاد حديث الاستواء والله الهادي ٥ ٥

والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول
ان صح ما ذكرتم يلزم ان لا يحصل في العالم شيء من التغيرات لانه يلزم من دوام واجب
الوجود ازلا وابدا دوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول
الثاني وهلم جرا الى اخر المراتب فيلزم ان لا يحصل في العالم شيء من المتغيرات وانه

خلاف الحس فان قال قائل لم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود
عام الفيض الا ان حدوث الاثر عنه يتوقف على استعداد القوابل وحدوث هذه
الاستعدادات المختلفة في القوابل يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات
الكوكبية وكل حادث منها مسبوق باخر لا الى اول ولهذا السبب حدث التغير
في هذا العالم والجواب ان العرض المعين اذا حدث في هذا العالم
فاما ان يفتقر في حدوثه الى سبب او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب
وهو باطل بالاتفاق وان افتقر الى سبب فذلك السبب ان كان حادثا كان الكلام
في كيفية حدوثه كما في الاول فيفضي الى وجود اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة
واحدة وهو محال وان كان السبب قديما فقد اسند ثم الى المؤثر القديم اثرا محدثا
واذا علم ذلك فلم لا يجوز في كل العالم مثل ذلك ايضا **والجواب**
عن الشبهة الثانية ان نقول مؤثرية المؤثر في الاثر لا يجوز
ان يكون وصفا زائدا على ذات المؤثر لانه لو كان كذلك لكانت تلك الصفة
مفتقرة في تحققها الى ذات الموصوف فتكون ممكنة في ذاتها مفتقرة الى المؤثر
فتكون مؤثرية المؤثر في تلك المؤثرية زائدة عليها ولزم التسلسل **والجواب**
عن الشبهة الثالثة ان الامكان لا يمكن ان يكون صفة موجودة ويدل
عليه وجوه احدها انكم سلمتم ان الشيء قبل حدوثه ممكن الوجود فلو كان الامكان
صفة موجودة لكان اما ان يكون قائما به او بغيره لا جائز ان يقوم به والا لزم قيام
الموجود بالمعدوم ولا جائز ان يقوم بغيره لان صفة الشيء لا يعقل قيامه بغيره كما
ان الحركة التي يكون الجسم موصوفا بها يمتنع ان يكون قائمة بغير ذلك الجسم وثانيها
ان اتصاف الماهية بامكان الوجود سابق على اتصافها بالوجود فلو كان الامكان
صفة موجودة لزم ان يكون اتصاف الماهية بوجود شيء اخر سابقا على اتصافها
بوجود نفسها وثالثها ان الامكان لو كان موجودا لكان مساويا
لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا في ماهيته المخصوصة فلذا ماهيته غير

وجوده فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الوجوب كان موجودًا
واجبًا لذاته فيلزم ان يكون الصفة المفتقرة لذاتها الى ما يكون ممكنًا بد انه يكون
واجبة لذاتها وهو محال وان كان ذلك الاتصاف على سبيل الامكان لزم ان
يكون للامكان امكان آخر ويفضي الى التسلسل والعلة ان
العقول الفعالة والارواح البشرية والهيولى كلها ممكنة فيلزم افتقارها الى هيولى
اخرى وهو باطل لانا نقول الممكن اما ان يفتقر الى الهيولى اذا
كان محدثًا لانه قبل حدوثه غير موجود فلا بد له من شيء آخر يكون موجودًا قبل حدوثه
حتى يكون ذلك الشيء محلًّا لذلك الامكان اما العقل الفعال والهيولى لما كانا موجو
دين ازلًا وابدًا كان امكانه قائمًا به فلا يفتقر الى هيولى اخرى لانا نقول
ثبوت الامكان للماهية الممكنة على سبيل الوجوب الذاتي فاذا كان شرط قيام الامكان
به كونه في نفسه موجودًا وثبوت الامكان له امر واجب الوجود وما كان شرطًا
لما كان واجبًا لذاته اولى ان يكون واجبًا لذاته فيلزم ان يكون ثبوت الوجوب لهذه
الاشياء واجبًا بالذات فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبًا لذاته وهو محال فثبت بهذه
الدلائل ان الامكان لا يعقل ان يكون صفة موجودة **والجواب**
عن الشبهة الرابعة ان المفهوم من القبلية لا يعقل ان يكون
صفة ثبوتية والدليل عليه وجوه احدها انكم سلمتم ان كل محدث فان عدمه قبل
وجوده فقد جعلتم القبلية صفة للعدم وصفة العدم لا تقبل ان تكون موجو
دة فالقبلية صفة موجودة وثانيها ان التقدم اضافة لا يعقل الا
بالقياس الى التاخر والمضافات توجدان معًا فلو كان التقدم صفة موجودة
لاستحال وجودها الا مع وجود التاخر واذا كان حصول التقدم والتاخر معًا
لزم ان يكون حصول المتقدم والمتاخر معًا لكن المعية تنافي التقدم والتاخر فاذًا
القول بان القبلية صفة موجودة يفضي الى هذا المحال فيكون ذلك محالًا وثا
لثها انا قد دللنا في اول المسئلة على ان الامس متقدم على اليوم

وليس ذلك التقدم بالزمان فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم على الوجود جاريًا
مجرى تقدم اليوم على الغد **والجواب عن الشبهة** الخامسة
وهي قولهم الايجاد جود قلنا هذا ينتقض بايجاد هذه الصور والاعراض الحادثة
فانه جود ولم يلزم منه قدم هذه الصور والاعراض **والجواب عن**
الشبهة السادسة لم لا يجوز ان يقال الفاعل يرجح احد مقدوريه
على الآخر من غير اكتساب كمال ولا دفع نقيصة بل بمحض الارادة وبالله التوفيق.

المسئلة الثانية في المعدوم ليس بشيء

هذه المسئلة متفرعة على مسئلة اخرى وهي ان الوجود هل هو مغاير للماهية
ام لا فذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري الى ان وجود كل شيء نفس
ماهيته وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكماء الى ان وجود الشيء وصف مغاير
لماهيته واحتج من قال الوجود زائد على الماهية بوجوه الحجة
الاولى ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات وخصوصيات الماهيات
غير مشترك فيها بين الموجودات فالوجود مغاير للماهية وانما قلنا
ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات لوجوه الاول
وهو ان صريح العقل جازم بانه لا واسطة بين طرفي النقيض ولولا ان مفهوم الوجود
امر واحد واقع في مقابلة النفي والا لبطل ذلك فان قيل ان عنيتم بقولكم
انه لا واسطة بين النقيضين انه لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها
فهذا مسلم ولكن هذا لا يقتضي كون الوجود امرًا مشتركًا بين كل الموجودات
فان تحقق كل حقيقة عبارة عن خصوصية تلك الحقيقة وتعين تلك الماهية
وان عنيتم به ان هنا مفهومًا واحدًا بين الموجودات هو المسمى بالموجود فهذا
هو المصادرة على المطلوب قلنا لا شك في ان العقل يتصور من معنى
الثبوت مفهومًا ومن معنى السلب مفهومًا ويجزم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
وهو عند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب لا يفتقر الى الاشارة الى ماهية

معينة وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت امرًا واحدًا الوجه الثاني في بيان ان المفهوم من الموجود به امر واحد انه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فهذا يقتضي ان يكون المفهوم من الموجود قدرا مشتركا بين القسمين الوجه الثالث انا اذا اعتقدنا ان امرا من الامور موجود ثم اعتقدنا ان ذلك الامر جوهر او عرض ثم ان تقدير ان يكون جوهرا فهو متحيز وغير متحيز وتقدير ان يكون عرضا فهو لون او طعم فان اعتقادنا في كونه موجودا يكون باقيا وغير متغير ولولا ان المفهوم من كونه موجودا امر واحد في الكل لوجب ان يتبدل ذلك الاعتقاد عند تغير اعتقاد المخصوصات حتى انا اذا اعتقدنا فيه انه جوهر ثم اعتقدنا فيه انه عرض فانه يتغير الاعتقاد الاول الوجه الرابع ان من قال الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات يلزم الاعتراف بان الوجود مشترك فيه بين الماهيات والا لكنا نفتقر في كل واحد من مسمى الوجود بانه مشترك فيه بين الماهيات فلما كان الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه يعم كل وجود علمنا ان الوجود من حيث انه وجود مفهوم واحد فثبت بما ذكرنا ان الوجود امر واحد في جميع الموجودات واما ان خصوصية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيها بين جميع الماهيات فمعلوم بالضرورة فيستنتج من هاتين المقدمتين ان وجود كل شيء مغاير لماهيته

الحجة الثانية على ان الوجود مغاير للماهية

هي انه ثبت ان في الموجودات ما هو ممكن لذاته فنقول ذلك الموجود الذي هو ممكن لذاته ان اخذناه مع اعتبار الوجود كان غير قابل للعدم لان الشيء حال كونه موجودا لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم وان اخذناه مع اعتبار العدم كان غير قابل للوجود لان الشيء حال كونه معدوما لا يقبل الوجود وما لا يقبل الوجود لا يكون ممكن العدم والوجود فلو لم تكن ماهيته مغايرة للوجود والعدم لما كانت الماهية ممكنة اصلا ولما كانت ممكنة علمنا انها مغايرة للوجود والعدم ويمكن تقرير هذه الحجة بعبارة اخرى وهي ان قولنا في الشيء انه ممكن الوجود والعدم هو انه لا يمتنع ان يحكم على تلك الماهية بكونها موجودة وبكونها معدومة والمحكوم عليه بحكم لا بد وان يكون متقررا مع ذلك الحكم فوجب ان تكون الماهية الممكنة متقررة حالتي الوجود والعدم وذلك يقتضي كون الماهية مغايرة للوجود **فان قيل** هذه الحجة انما تلزم لو قلنا الماهية حال وجودها او حال عدمها يكون محكوما عليها في ذلك الوقت بانها ممكنة ونحن لا نقول بذلك بل نزعم انها حال وجودها ممكن وجودها وعدمها في الزمان الثاني من ذلك الزمان الحاضر فالحاصل انا لا نسلم ثبوت الامكان بالنسبة الى الحال بل انما نسلم ثبوته بالنسبة الى زمان الاستقبال **والجواب** من وجهين احدهما ان الموجود في الحال اذا حكم العقل عليه بانه يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال فالمحكوم عليه بالعدم في الاستقبال هو هذه الماهية والمحكوم عليه بحكم لا بد وان يحضر مع ذلك الحكم فتلك الماهية متقررة مع العدم في الاستقبال واذا حصلت الماهية بدون الوجود كانت الماهية مغايرة للوجود والثاني وهو ان قولكم ان الشيء يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال يحتمل وجهين احدهما ان امكان العدم في الاستقبال حاصل في الحال والاخر ان امكان العدم في الاستقبال يحصل في الاستقبال والاول محال لان امكان العدم في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال والاستقبال ممتنع الحصول في الحال لذاته وما توقف على مثل هذا الشرط كان ممتنع الحصول فثبت انه يمتنع ان يحصل في الحال امكان العدم في الاستقبال ولما بطل هذا الاحتمال بقي الاحتمال الثاني وهو ان الموجود في الحال يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال عند حضور الاستقبال لكن الاستقبال اذا حضر صار حاضرا فحينئذ يعود الامر الى ان الممكن انما يكون محكوما بالامكان بالنسبة الى الحال لا بالنسبة الى الاستقبال وذلك يبطل ما ذكرتم من السؤال

الحجة الثالثة على ان الوجود زائد على الماهية

وهو انه يمكننا ان نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها ولو كان الوجود نفس الماهية او جزا من اجزا الماهية لما كان ذلك ممتنعا فان قيل هذه الحجة منقوضة على قول الفلاسفة فان عندهم وجود الباري تعالى نفس حقيقته مع انا نعقل وجوده ولا نعقل ماهيته وايضا فانا نتصور ان الوجود ما هو ثم نصدق بان ذلك المفهوم حاصل وثابت وواقع والتصور غير التصديق فيلزم ان يكون تصديقنا بان الوجود واقع وحاصل دالا على حصول وجود الوجود ويلزم التسلسل وايضا فانا قد نعقل ذاتين مع كون احدهما لازما للاخر او ملزوما له او كون احدهما موثرا في الاخر او اثرا له او كون احدهما حالا في الاخر او محلا له فيلزم ان يكون كون الشي لازما للاخر وملزوما له وموثرا فيه واثرا له وحالا فيه ومحلا له زايدا على الذات وذلك لا فضاء ذلك الى التسلسل وايضا فهب ان ما ذكرتم يدل على ان الوجود الخارجي زايد على الماهية ولكنه لا يفيد ان الوجود الذهني زايد على الماهية **والجواب** انه اذا صدق على احد الامرين كونه معلوما وعلى الاخر انه غير معلوم فلو لم يثبت التغاير بينهما لكان قد صدق على الامر الواحد انه معلوم وانه غير معلوم فيلزم اجتماع النفي والاثبات وانه محال في بداية العقول واذا كانت هذه المقدمة من اقوى البديهيات كان ايراد النقض عليها تشكيكا في البديهيات فلا يستحق الجواب وايضا فعندنا ان وجود الله تعالى زايد على حقيقته واما قوله بعد ان الوجود ممكن وقع وليس المراد منه ان الوجود حصل له وجود اخر بل المراد ان الوجود حصل للماهية ام لا وهذا هو عين الدليل الذي تمسكنا به واما حديث اللازمية والملزومية وامثالها فهي اعتبارات ذهنية بخلاف الوجود الخارجي فانه يمكن ان يقال انه اعتبار ذهني والا لزم ان يقال انه لا موجود في الاعيان او ان يقال موجود في الاعيان نفس الماهية فحينئذ يرجع ما ذكرنا من اجتماع النفي والاثبات على الشي الواحد وهو محال واما الوجود الذهني فجوابه ان الماهية كما وجدت في الاذهان عارية عن الوجود الخارجي فقد وجدت في الاعيان عارية عن الوجود الذهني وذلك يوجب التغاير

الحجة الرابعة على ان الوجود زايد على الماهية

هي انا في بديهة العقل ندرك تفرقة بين التصور وبين التصديق فالفرق بين قولنا السواد وبين قولنا السواد موجود معلوم بالبديهة ولذلك فان من قال السواد وسكت حكم العقل بانه ما نفى وما اثبت وما ذكر كلاما مفيدا واذا قال السواد موجود او غير موجود فقد نفى واثبت وادعى ويطالب على صحة ما ذكره **فان قيل** هذا الفرق الذي واقع بحسب اللفظ لا بحسب المعنى **فالجواب** انا نعلم بالبديهة ان من ادعى ان للعالم صانعا ثم اقام الدليل على دعواه لم يكن مطلوبه بهذه الحجة نفس اللفظ بل المعنى فسقط ما ذكروه من السوال واحتج من قال الوجود غير زايد على الماهية بان قال لو كان الوجود زايدا على الماهية لكان قيام الوجود بالماهية ان توقف على كون الماهية لزم اما كون الشي مشروطا بنفسه او وقوع التسلسل وان لم يتوقف عليه فحينئذ يلزم قيام الصفة الثبوتية بالعدم المحض وذلك محال لان المحسوس عندنا من الذوات ليس الا الصفات فاذا جوزنا قيام الموجود بالمعدوم فالجدار الذي نشاهده لا نشاهد منه الا لونه وكثافته وثقله فاذا لم يبعد قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم لم يبعد ان يكون الموصوف بالكثافة والثقل واللون المخصوص معدوما محضا وذلك يقتضي وقوع الشك في ان ذات الجدار وذات الانسان هل هي موجودة ام لا ومعلوم ان ذلك فاسد **والجواب** عنه ان محل الوجود هو الماهية ثم ان الماهية من حيث هي ماهية مغايرة للوجود والعدم فلا يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم اذا عرفت هذه المسالة فلنرجع الى المقصود **فنقول** اما من قال وجود كل شي نفس ماهيته لزم القطع بانه متى زال الوجود فقد زالت الماهية فالقول بان المعدوم شي لا يتصور عند مذهب هذا القايل اما من قال الوجود زايد على الماهية فقد اختلفوا في انه هل يمكن تقرر الماهية عند زوال صفة الوجود فمن جوز ذلك قال المعدوم شي نعني الماهية من حيث هي هي تكون متقررة حال ما لا تكون موجودة ومن لم يجوز ذلك

صح منه

قال المعدوم ليس بشيء اذا عرفت هذا فلنرجع الى تعيين محل النزاع في المسألة
فنقول المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود واما ان يكون
جائز العدم و[جائز] الوجود اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف وليس
بذات ولا شيء واما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقد ذهب اصحابنا الى
انه قبل الوجود نفي محض وعدم صرف وليس بشيء ولا بذات وهذا قول ابي الحسين
البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات وحقائق
حالتي وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع لنا في بيان المعدوم ليس بشيء وجوه

صح المعدوم

الحجة الاولى ان هذه الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال
عرائها عن الوجود لكانت متساوية في كونها متحققة خارج الذهن ومتباينة بخصو
صياتها المعينة وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان يكون تحققها
هيئة وتقررها زائدا على خصوصيتها ولا معنى للوجود سوى هذا التحقق والتقرر
فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وذلك محال ومما يدل
على ان كونها متحققة خارج الذهن امر زائد على ماهيتها المخصوصة انا اذا
قلنا السواد معدوم قلنا السواد متقرر حال العدم فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك
التصور وهذا التصديق ولولا ان تقررها خارج الذهن حال عدمها امرا زائدا على
ماهيتها والا لما بقي فرق بين التصور وبين التصديق وذلك محال على ما قررنا
فثبت ان الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها
ولما كان ذلك محالا علمنا بطلان القول بان الماهيات متقررة حال
عدمها محال **البرهان الثاني** ان الذوات الثابتة في العدم اما
ان تكون متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت
الذوات المعدومة اما ان تكون متناهية باطل بالاتفاق واما
ان تكون غير متناهية فباطل وذلك لان مجموع الذوات المعدومة حين ما لم
يخرج منها شيء الى الوجود كان اكثر مما بقي منها في العدم بعد خروج بعضها

الى الوجود والا لكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وذلك محال واذا كان كذلك
كانت الذوات التي بقيت الان في العدم اقل من مجموع الذوات التي كانت معدومة
عند ما لم يخرج شيء منها الى الوجود وما كان اقل من غيره كان متناهيا فالذوات التي
بقيت الان في العدم متناهية والتي خرج منها ايضا متناهية ومجموع المتناهي مع المتناهي
يكون متناهيا فثبت بان القول بكون الذوات غير متناهية محال **البرهان الثالث**
هذه الماهيات من حيث انها هي ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث
هي هي محدثة فيلزم ان تكون هذه مسبوقة بالنفي المحض والعدم الصرف وذلك هو
المطلوب وانما قلنا ان هذه الماهيات ممكنة وذلك لانها لو كانت واجبة التقرر لذواتها
في الخارج لكانت واجبة التقرر في الخارج ممتنعة الزوال ولا معنى لواجب الوجود
غير ذلك وحينئذ يكون الواجب الوجود اكثر من واحد وذلك محال واذا ثبت
انها في كونها متقررة في الاعيان ممكنة وثبت ان كل ممكن محدث ثبت انها من حيث
انها ماهيات محدثة وذلك يبطل القول بان المعدوم شيء وتمام تقرير هذا البرهان قد
تقدم في مسألة حدوث الاجسام **البرهان الرابع**
قوله تعالى والله على كل شيء قدير وجه الاستدلال بالاية ان اسم الشيء يتناول
الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على الماهيات وانما يكون قادرا عليها
لو كان لقدرته صلاحية ان تؤثر في تلك الماهية تقريرا وابطالا ومتى كان كذلك ثبت
ان الماهيات باسرها نفي محض وعدم صرف في الازل وذلك هو المطلوب واحتج
القائلون بان المعدوم شيء بامور **الحجة الاولى**
ان المعدومات متميزة في انفسها وكلما تميز بعضه عن البعض فلا بد وان يكون في انفسها
حقائق معينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا ذلك والذي يدل على
ان المعدومات متميز بعضها عن البعض حال عدمها وجوه الاول
وهو انا نعلم ان الشمس تطلع من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذان الطلوعان معدومان
في الحال ونحن نعلم الان امتياز كل واحد منهما عن الاخر وهذا يدل على وقوع الامتياز

صح الى الوجود

صح الا

صح ان الطلوع

صح الان

في المعدومات الثاني وهو انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولسنا قادرين على الطيران الى السما فقد تميز احد المعدومين عن الثاني من حيث ان احدهما مقدور لنا والاخر غير مقدور لنا وهذا الامتياز واقع حال العدم فثبت وقوع الامتياز في المعدومات الثالث وهو انا نجد من انفسنا انا نريد ان تحدث لنا اموال واولاد وحرمات وسعادات وان لا تحدث لنا انواع الامراض والافات مع كون كل واحد من هذين القسمين معدومين فلولا تميز احد المعدومين عن الاخر حال كونه معدوما بماهيته المعينة وحقيقته المخصوصة والا امتنع كون احدهما مراد الوقوع والاخر مكروه الوقوع الرابع وهو ان المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الاخر في نفسه وحقيقته ولذلك فان القادر المختار لا يمكنه ايجاد الممتنعات ويمكنه ايجاد الممكنات فلولا امتياز الممكن عن الممتنع في نفسه والا لما صح ذلك لا يقال هذه الامور وان كانت معدومة في الخارج الا انها موجودة في الذهن ولهذا صح وقوع الامتياز فيها لانا نقول انتم اما ان تقولوا هذه المعلومات موجودة في الذهن او تقولوا العلم بها موجود في الذهن والاول باطل لانا انما نعلم الشمس والقمر فلو كانت هذه المعلومات موجودة في الذهن لزم فيمن تصور شموسا كثيرة واقمارا كثيرة وبحارا من زئبق وجبالا من زبرجد ان توجد في ذهنه هذه الاشيا والقول بفساده معلوم بالضرورة واما الثاني وهو ان الحاضر في الذهن هو العلم بهذه الاشيا فهذا نسلم الا ان بحثنا عن المعلوم لا عن العلم فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة في الذهن علمنا انها في انفسها وحقائقها متميزة سوا وجد ذهن او لم يوجد وذلك هو المطلوب فمن هذه البراهين الاربعة تميز بعض المعدومات عن بعض حال كونها معدومة واذا ثبت هذا فنقول امتياز احد الامرين عن الاخر يتوقف على كون كل واحد منهما في نفسه حقيقة معينة وماهية معينة فان تميز البعض عن البعض حكم من احكام تلك الحقائق وصفة من صفاتها وثبوت الصفة والحكم

بدون تقرر الموصوف محال فثبت ان الموصوفات متقررة وثبت ان التميز لا يتحقق الا عند كون الحقائق والماهيات متقررة وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات وماهيات وحقائق وهذا هو المطلوب

الحجة الثانية للمعتزلة على

ان المعدوم شي هي انه لا نزاع في وجود موجودات ممكنة الوجود لذواتها ولا معنى للممكن الا الذي يصح عليه الوجود والعدم ومادام كذلك كانت ماهيته ممكنة التقرر مع الوجود تارة ومع العدم اخرى واذا عقل تقرر ماهيته مع العدم ثبت ان المعدوم شي لا يقال المراد من قولنا انه يمكن ان يكون معدوما هو انه لا يمتنع بقا ماهيته متقررة متحققة ولا يمتنع ايضا بطلان الماهية وخروجها عن كونها ماهية وحقيقة فهذا هو المراد من الامكان ومعلوم ان هذا القدر لا يدل على ان المعدوم شي لانا نقول اذا قلنا هذه الماهية يمكن بطلانها وزوالها فلا شك ان هذه قضية موضوعها قولنا هذه الماهية ومحمولها قولنا يمكن بطلانها وزوالها ولا شك ان ماهية القضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة الخاصة ولا شك ان المركب لا يوجد الا عند جميع مفرداته فاذا هذه القضية لا توجد ولا تتقرر الا اذا حصل موضوعه مقارنا لمحموله فاذا جعلنا الموضوع نفس تلك الماهية وجعلنا المحمول امكان بطلان تلك الماهية كان معنى هذا الكلام ان هذه الماهية يمكن تقررها حال بطلانها ومعلوم ان ذلك محال فثبت ان كون الممكن ممكنا يستحيل ان يكون مفسرا بهذا المعنى بل لابد وان يكون مفسرا بانه يجوز كون الماهية موصوفة بالوجود ويجوز كونها خالية عن الوجود ومهما كان الامر كذلك ثبت ان المعدوم شي

الحجة الثالثة

وهو ان كل موجود فاما ان يكون ممتنعا لذاته واما ان يكون متصور الوجود فان كان ذلك الذي هو متصور الوجود واجب الوجود او غير الوجود [illegible] كونه ممتنع الوجود وكونه متصور الوجود امران متقابلان لا واسطة بينهما فنقول امتناع الوجود لا يمكن ان يكون صفة موجودة اذ لو

كان الامتناع صفة موجودة لكان الممتنع الموصوف بهذا الامتناع موجوداً
ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض والعدم الصرف وحينئذ
يلزم ان يكون ممتنع الوجود موجوداً وهو محال فثبت ان امتناع الوجود
ليس صفة موجودة فيجب ان يكون تصور الوجود صفة موجودة ضرورة
انه لابد في احد النقيضين من ان يكون امراً ثبوتياً اذا ثبت هذا فنقول
لا شك ان كل محدث فانه قبل حدوثه ممكن الوجود لذاته اذ لو لم يكن ممكناً لذاته لكان
اما واجباً لذاته فيكون واجباً قبل ان كان موجوداً وهو محال او ممتنعاً لذاته
فيلزم انقلاب الماهية من الامتناع الذاتي الى الامكان وهما محالان فثبت ان كل
محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته وثبت ان الامكان صفة ثابتة وثبت ان الصفة
الثابتة تستدعي موصوفاً ثابتاً فاذاً لابد وان يكون الماهية متقررة قبل حدوثها
حتى يكون موصوفة بهذا الامكان وذلك يوجب كون المعدوم شيئاً لا يقال
لم لا يجوز ان يكون الامكان عبارة عن كون القادر متمكناً من ايجاده لانا نقول
القادر متمكن من ايجاد المعدوم الممكن وغير متمكن من ايجاد المعدوم الممتنع فلولا
امتياز الممكن عن الممتنع في نفسه بامر عائد اليه والا لما كان الامر كذلك
الحجة الرابعة الماهيات لو كانت مجعولة لكان تجددها باحداث
محدث وايقاع قادر وهذا محال فذلك مثله وبيان الملازمة ان كل ما حدث بعد
ما لم يكن فلابد له من مكون ومحقق وبيان انه يمتنع ان يكون تحقق الماهيات ونفس ذواتها
باحداث محدث وذلك لان كل ما كان تحققه بسبب غيره لزم من فرض ذلك
الغير عدم ذلك الامر فلو كان كون الجوهر جوهراً وكون السواد سواداً
لاجل سبب منفصل لزم عند فرض عدم ذلك السبب المنفصل ان يخرج الجوهر
عن كونه جوهراً والسواد عن كونه سواداً وذلك محال لان قولنا السواد خرج
عن كونه سواداً او بطل كونه سواداً قضية موضوعها السواد ومحمولها خرج
عن كونه سواداً او بطل كونه سواداً ومن شرط صحة القضية امكان اجتماع موضوعها

ومحمولها معاً ومعلوم ان اجتماع النقيضين محال فثبت انه يستحيل قولنا السواد
خرج عن كونه سواداً او بطل كونه سواداً واذا كان الامر كذلك ثبت انه يمتنع
اسناد تقرر الماهية وكونها الى ايجاد موجد وايقاع فاعل **الحجة الخامسة**
قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً سمى الامر الذي سيفعله في الحال
باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيئاً **والجواب عن الحجة الاولى**
ان نقول انا نجد من انفسنا شعوراً وادراكاً في صور كثيرة مع
حصول الاتفاق منا ومنكم على انها ليست بماهيات ولا حقائق بل هي نفي محض
وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نعلم بان شريك الاله
ممتنع ونفهم الدلالة على ذلك ولولا انا تصورنا شريك الاله والا لاستحال ذلك
الحكم عليه بالامتناع لان التصديق بدون التصور محال وكذا نقول شريك الاله
محال والجمع بين العدم والوجود محال وحصول الجسم الواحد في ان واحد
في مكانين محال ونميز بين كل واحد من هذه التصديقات وبين الاخر فالشعور الذهني
والامتياز العقلي حاصل في هذه الصورة مع حصول الاتفاق بين جميع العقلاء ان
هذه الممتنعات ليست ذوات ولا حقائق ولا ماهيات الصورة الثانية
العلم بالمركبات فانا اذا تصورنا بحراً من زيبق وجبلاً من زبرجد فان البحر والجبل عبارة
عن جواهر موصوفة بالتركيب وموصوفة بالتركيب والتاليف وموصوفة بالوان
مخصوصة واشكال مخصوصة وعندكم الثابت انما هو ذوات الجواهر وذوات
الاعراض واما كون الجوهر موصوفاً بالعرض فذاك غير ثابت في العدم البتة والجبل
انما يكون جبلاً بكون الجواهر موصوفة بالاعراض والتركيبات واذاً الشعور
الذهني حاصل في هذه الصورة مع ان المشعور به غير حاصل البتة لا في الوجود
ولا في الوجود الصورة الثالثة العلم بالنسب والاضافات مثل علمنا بحصول
هذا الجسم في هذا الحيز دون ذلك وطلوع الشمس غداً من المشرق لا من المغرب
ولا معنى لطلوع الشمس من المشرق الا حصول ذاتها في ذلك الحيز دون هذا الحيز

ولا شك ولا نزاع ان هذه النسب غير ثابتة في العدم لان كون الشمس المعدومة
حاصلة في المكان المعدوم محال في بديهة العقل وانتم ايضا تساعدون على انه لا هو
ولا تقرر لامثال هذه النسب في العدم الصورة الرابعة انا نعلم امتياز
العدم عن الوجود وامتياز النفي المحض والعدم الصرف عن الثبوت ولمسمى النفي
المحض ثبوت لان المراد من النفي المحض ما هو مقابل لمسمى الثبوت ومناف له فلو كان
له ثبوت بوجه ما لكان منافي الشيء ومناقضه نفس ذلك الشيء وهو محال ولان الخصم
يساعد على ان مسمى العدم غير ثابت في العدم الصورة الخامسة انا نحكم
على الماهية المعدومة بانها غير موجودة وقبل اتصاف تلك الماهية بالوجود
نحن نتصور ماهية الوجود ونميز في افهامنا بين مسمى الوجود ومسمى الجوهر
والسواد وكذلك فان الخصم يقول مسمى الجوهر والسواد ثابت في العدم ومسمى
الوجود غير ثابت في العدم فثبت انا نتصور ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة
الماهية موصوفة بالوجود فلو لزم من مجرد هذا التمييز الذهني والشعور العقلي
كون المشعور به حاصلا في العدم لزم كون ماهية الوجود متقررة في العدم وذلك
محال لان العدم نقيض الوجود والنقيضان لا يجتمعان ولان الخصم ايضا مساعد
على ان ماهية الوجود غير متقررة في العدم الصورة السادسة
نحن نعقل ماهية المؤثرية وماهية المتأثرية ونميز بين كل واحد منهما وبين الاخر
وبينهما وبين غيرهما مع ان الخصم يساعد على ان المعدوم لا يكون مؤثرا ولا متأثرا
واستقر حال العدم مسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية فالشعور الذهني والادراك العقلي
حاصل مع ان المشعور به غير حاصل وكذا كون الشيء فوق غيره وتحت غيره ويمينا
وشمالا ويدخل فيه جميع النسب والاضافات واذا عرفت هذا فنقول نعني بكون
المعلوم معلوما هذا القدر من التمييز الذهني الحاصل في هذه الصور ام نعني به امرا
وراء هذا القدر فان عنيتم به الاول لم يتعذر الاستدلال بكونه معلوما على كونه شيئا
لان هذا القدر من المعلومية حاصل في هذه الصور مع انها ليست بماهيات ولا

ذوات ولا حقائق بالاتفاق وان عنيت بكون المعدوم معلوما امرا وراء هذا القدر
فلا بد من تفسير كون المعدوم معلوما ثم اقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير
فاما من ورا النزاع في المقامين واعلم انك متى اوردت هذا السؤال
على هذا الوجه ضاق الكلام على الخصم جدا اما دليلهم الثاني على
قولهم المعدوم شيء وهو ان المقدور قبل دخوله في الوجود متميز عن غير المقدور وذلك
يقتضي وقوع التميز في المعدومات والجواب ان المقدور هو
الذي يكون للقادر فيه تاثير اما بالتحقيق واما بالابطال وعندكم هذه الماهيات
ثابتة في العدم ولا تاثير للقادر فيها البتة وانما تاثير القادر في اعطاء الوجود لتلك
الماهيات فالمقدور اما الوجود واما موصوفية الماهية بالوجود واياما كان
فهو غير ثابت حال العدم فثبت ان الذي يمكن جعله مقدورا استحال القول بكونه
ثابتا في العدم والذي يمكن القول بكونه ثابتا في العدم استحال القول بكونه مقدورا
للقادر فقد سقطت هذه الشبهة واما دليلهم الثالث على قولهم تميز
بعضها عن البعض وهو التمسك بكون المعدومات مرادا او بعضها مكروها
فجوابه ان الماهيات يمتنع عليها التبدل والتغير فيمتنع كونها متعلقة للارادة
والكراهة بل متعلق الارادة والكراهة صيرورتها موجودة لكن صيرورتها موجودة
لا تتقرر حال العدم فعاد ما ذكرناه من ان الذي يمكن جعله متعلق الارادة هو الكراهة
لا يمكن القول بثبوته في العدم والذي يمكن القول بثبوته في العدم لا يمكن
جعله متعلق الارادة والكراهة واما دليلهم الرابع على ذلك وهو
تميز المعدوم الممكن عن المعدوم الممتنع فجوابه ان المعدومات
الممتنعة اقسام كثيرة مثل شريك الاله والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد
في الان الواحد في مكانين وكل واحد من هذه الاقسام متميز عن الاخر في
الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة في العدم فكذلك ها هنا واما
الحجة الثانية التي عولوا عليها في ان المعدوم هو قولهم الممكن الذي يمكن تقرر ماهيته

تارة مع العدم واخرى مع الوجود وذلك يقتضي جواز تقرر الماهية بدون
الوجود فجوابها ان الماهية اذا كانت واجبة التقرر حالتي العدم
والوجود ممتنعة التغير في نفسها امتنع جعل الامكان في نفسه صفة لها
بل الامكان يكون صفة للوجود ثم انا توافقنا على ان الوجود غير ثابت في العدم
فعلى ما ذكرتم من الذي يمكن جعل الامكان صفة له لا يعقل ثبوته في العدم وما
يمكن ثبوته في العدم لا يمكن جعل الامكان صفة له واما الحجة الثالثة
وهي قولكم الامكان صفة موجودة حاصلة قبل الوجود فوجب تحقق الماهية
قبل الوجود فجوابها قد تقدم في مسألة حدوث العالم واما الحجة
الرابعة وهي قولكم لو كانت الماهية متجددة لكان وقوعها بالفاعل لكن وقوعها
بالفاعل محال فجوابها ان القادر انما جعل الماهية موجودة فهو
جعل الماهية موجودة والحجة التي تمسكتم بها في امتناع وقوع الماهية بالفاعل
هو بعينها تقتضي امتناع وقوع الوجود بالفاعل لزم عند تقرر عدم ذلك الفاعل
ان يخرج الوجود عن كونه وجودا وهو محال ثم التزموا ان الوجود لا يقع
بالفاعل وزعموا ان الواقع بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود اوردنا عليهم
ذلك الكلام في نفس تلك الموصوفية وذلك يقتضي ان لا تقع بالفاعل الماهية
ولا الوجود ولا موصوفية الماهية بالوجود وذلك يوجب ان لا يكون للمؤثر
اثر البتة وهو يوجب نفي الصانع فثبت ان هذه الحجة ساقطة واما
الحجة الخامسة وهي التمسك بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله فهذا يقتضي اطلاق اسم الشيء على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتا
وماهية وحقيقة واما قوله تعالى والله على كل شيء قدير فانه يقتضي
وقوع الماهيات بالقادر وذلك يفيد نفي كون الذات والماهيات محققة في الازل
والآية التي عول الخصم عليها لا تفيد الا مجرد اللفظ والآية التي عولنا عليها تفيد المعنى
فكان قولنا اولى

المسألة الثالثة في اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى

وقبل الخوض في المقصود لا بد من تقديم مقدمات المقدمة الاولى في
الفرق بين الامكان والحدوث والامكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث
لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا او وجوبا ذاتيا والحدوث عبارة عن كون الوجود
مسبوقا بالعدم والفرق بين هذين الامرين ظاهر المقدمة الثانية زعم
كثير من مشايخ الاصوليين ان علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث ومنهم من زعم ان
علة الحاجة هي مجموع الامكان والحدوث فيكون الحدوث على هذا القول شطر
العلة ومنهم من زعم ان شرط الحدوث فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة
وعندنا ان الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة لا بان يكون تمام العلة ولا بان يكون
شرط العلة والدليل عليه ان الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا
بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود الذي هو متأخر عن تأثير القادر
فيه الذي هو متأخر عن احتياجه الى القادر الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة وعن
جزء تلك العلة وعن شرط تلك العلة فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة او جزءا من هذه
العلة او شرطا لهذه العلة لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال المقدمة
الثالثة زعم الجمهور من الفلاسفة والمعتزلة ان تأثير المؤثر انما يكون في الامر لا في ماهيته
وهذا القول عندنا باطل لان الوجود له ماهية فلو امتنع ان يكون للقادر تأثير
في الماهية لامتنع ان يكون له تأثير في الوجود فان قيل تأثير القادر
في جعل الماهية موصوفة بالوجود يمتنع ان يكون امرا ثابتا ويدل
عليه وجوه احدها ان اتصاف الماهية بالوجود لو كان امرا ثابتا مغايرا للماهية
وللوجود لما كان جوهرا مستقلا بنفسه قائما بذاته بل كان صفة من صفات الماهية
فحينئذ يكون اتصاف الماهية بتلك الصفة زائدا على الماهية وعلى تلك الصفة ويلزم
منه التسلسل وثانيها هو ان تلك الموصوفية يكون مساويه في الوجود
لسائر الموجودات ومخالفة لها في الماهية فيلزم ان يكون لاتصاف الماهية بالوجود

ماهيه ووجود فيكون اتصاف ماهيتها بوجودها زايدا اخر ويعود الكلام الاول
ويلزم التسلسل وحينيذ لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا بل يكون
موجودات غير متناهيه وذلك محال والثالث وهو ان موصوفية
الماهية بالوجود تستدعي ان يكون امرا مغايرا للماهية والوجود فلابد وان يكون
له ماهية فاذا امتنع ان يكون للفاعل تاثير في الماهيات امتنع ان يكون له تاثير في هذه
الموصوفية وعلى هذا التقدير لا يكون للموثر اثر لا في الماهيه ولا في الوجود ولا
في موصوفية الماهيه بالوجود وهذا نفي للتاثير وللموثر بالكلية وهو باطل قطعا
بل القول الصحيح ان الموثر كما يوثر في جعل الماهيه موجوده فكذلك يوثر في جعل
الماهيه ماهيه المقدمه الرابعه ان الطريق الى اثبات الصانع
سبحانه ليس الا بيان ان هذه الموجودات المحسوسه الى موجود اخر غير محسوس
ومناط الحاجه على قول بعضهم هو الامكان وعلى قول اخرين هو الحدوث وعلى
قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث ثم هذه الامور الثلثه اما ان تعتبر في الذات
او في الصفات فالمجموع طرق ستة الطريق الثالث الاستدلال على وجود واجب
الوجود بامكان الذوات فنقول لاشك ان الحقايق والماهيات
موجوده وكل موجود فاما ان يكون حقيقته قابله للعدم او لا يكون فان لم تقبل
حقيقته العدم لماهي هي كان ذلك الوجود هو الواجب لذاته وهو المطلوب
وان كانت حقيقته قابله للعدم فنقول كل موجود يكون حقيقته
قابله للعدم فانه يكون نسبة حقيقته الى الوجود والى العدم على السويه وكل
ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحا على عدمه الا المرجح وذلك المرجح لابد وان
يكون موجودا ثم ذلك المرجح ان كان ممكنا عاد الكلام فيه والدور والتسلسل محالان فلابد
من الانتها الى واجب الوجود لذاته فهذا البرهان مبني على هذه المقدمات المقدمه
الاولى قولنا كل موجود يقبل العدم فان الوجود والعدم بالنسبه الى ماهيته على السويه
ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ماهيته قابله للعدم والوجود الا ان الوجود

اولى بتلك الماهيه من العدم فلكونه قابلا للعدم يكون من الممكنات ولكون الوجود اولى
به يستغني عن الموثر والمرجح فنقول في جواب هذا السايل انه متى
كان الوجود اولى به من العدم كان واجب الوجود لذاته والذي يدل عليه وهو
ان الماهيه مع تلك الاولويه ان لم يصح العدم عليها كان واجبا لا ممكنا وان صح العدم
عليها فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض حقيقته محال فلنفرض الماهيه مع تلك الاولويه
تارة موجوده واخرى معدومه ونسبة تلك الاولويه الى الوقتين على السويه
فاختصاص احد الوقتين بالوجود دون الثاني اما ان يتوقف على انضمام امر اليه لاجله اختص
ذلك الوقت بالوجود واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لم تكن تلك الا
ولويه كافيه في حصول الوجود بل لابد معها من هذا القيد الزايد لكنا فرضنا
تلك الاولويه كافيه في حصول الوجود هذا خلف وايضا فانا نقول
تلك الاولويه مع هذه الضميمه ان لم تقتض الوجوب عاد التقسيم الاول فيه وان
افاد الوجوب فحينيذ يصح قولنا انه متى حصل الرجحان حصل الوجوب المقدمه
الثانيه قولنا الممكن المتساوي لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وللعلماء في
تقرير هذه المقدمه قولان احدهما انها مقدمه بديهيه اوليه وذلك لانه لما كانت
نسبة الوجود ونسبة العدم الى تلك الماهيه على السويه قضى صريح العقل
انه يمتنع رجحان احدهما على الاخر الا لاجل انضياف امر الى الطرف الراجح ولذلك
فان كل عاقل اذا احس [illegible] شي في وقت معين طلب لحدوثه علة وسببا
وذلك يدل على ان افتقار رجحان الجانب الى المرجح امر مقرر في بداية العقول
القول الثاني ان هذه المقدمه برهانيه واحسن ما قيل في هذا المقام
ان الاستوا والرجحان متنافيان متضادان فلما كانت ماهية الممكن مقتضيه للاستوا
فلو حصل [illegible] ايضا لاجتمع النقيضان وهو محال وعندي ان هذه الحجه ضعيفه
لان التناقض انما يلزم ان لو كانت الماهيه مقتضيه للاستوا ومقتضيه للرجحان
ايضا اما من يقول الماهيه مقتضيه للاستوا واما الرجحان فانه حصل الا لعله البته

لا لذاته ولا لغيره لم يلزم النقض على هذا القول والاقوى ان يقال الممكن
هو الذي يكون الوجود والعدم بالنسبة اليه على التساوي فالشيء الذي يكون كذلك
امتنع ان يدخل في الوجود الا بعد ان يصير وجوده راجحا على عدمه فذلك الرجحان يجب
ان يكون صفة لشيء اخر سابق على وجوده فيمتنع ان يكون محل ذلك الرجحان هو
وجوده لان ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده لكان متاخرا عن وجوده لكنا
بينا انه متقدم على وجوده فيحصل الدور وهو محال فاذا ذلك الرجحان يجب ان
يكون صفة لشيء اخر يلزم من وجوده وذلك هو المؤثر فثبت ان كل ممكن فهو
مفتقر الى المؤثر ويمكن تقرير هذه المقدمة بناء على قول الفلاسفة من وجه اخر
وذلك انهم قالوا الزمان يمتنع ان يكون له مبدا ومنتهى لانا لو فرضنا للزمان اولا
كان عدمه سابقا على وجوده بالزمان والسبق بالزمان لا يحصل الا مع وجود
الزمان فيلزم ان يقال الزمان كان موجودا قبل ان كان موجودا وذلك محال
وهكذا لو فرضنا للزمان منتهى لكان عدمه حاصلا بعد وجوده بعدية بالزمان واذا
لبعدية بالزمان لا تحصل الا مع الزمان فيلزم ان يقال الزمان موجود اذ يكون معدوما
وذلك محال فثبت ان عدم الزمان محال واذا ثبت هذا فنقول الزمان اما
ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لانه مركب من انات متتالية منقضية
وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا لذاته فهو اذا ممكن لذاته وهذا الممكن اما ان يقع
لغيره او لذاته او لا لغيره ولا لذاته فان كان لغيره ثبت افتقاره الى المؤثر
وان كان لذاته وجب ان لا يكون منقضيا بل يكون باقيا مستمرا وهو محال وان
كان لا لذاته ولا لغيره كان حدوثه اتفاقيا وكل ما كان اتفاقيا لم يمتنع في العقل
ان لا يوجد لكنا قد بينا ان العدم على الزمان محال ولما بطل القسمان ثبت القسم
الاول وهو انه ممكن لذاته الا انه واجب لوجوب سببه ومؤثره فلاجل وجوبه لوجوب
سببه يمتنع العدم عليه وعند هذا يظهر ان دلالة وجود الزمان على وجود واجب
الوجود اظهر من دلالة جميع الممكنات ولعله هو المراد من قوله عليه السلام لا تسبوا

صح
بعد

الدهر فان الله هو الدهر هذا ما يمكن تقريره بناء على اصول القوم **فان قيل**
القول بافتقار الممكن الى المؤثر عليه اسولة السوال
الاول افتقار الممكن الى المؤثر اما ان يكون حال حدوثه او حال عدمه والقسمان باطلان
فبطل القول بالافتقار اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال الوجود
لانه يلزم ايجاد الموجود وهو محال واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال العدم
وذلك لان المؤثر ما يكون له اثر والعدم نفي محض فالقول باثبات الاثر حال كون
الاثر عدما محضا محال وايضا فلانه ما دام يكون باقيا على العدم كان باقيا على عدمه
الاصلي والعدم الاصلي يمتنع اسناده الى مؤثر الوجود والايجاد فاذا ما دام يكون
باقيا امتنع اسناده الى المؤثر واذا ثبت فساد القسمين ثبت ان القول بالتاثير محال
السوال الثاني لو فرضنا ان مؤثرا يؤثر في اثر لكان اما ان
يؤثر في ماهية ذلك الاثر او في وجوده او في اتصاف ماهيته بوجوده والكل
باطل فكان القول بالتاثير باطلا اما بيان الحصر فلانه لو لم تكن الماهية ولا الوجود
ولا اتصاف الماهية بالوجود مستندا الى المؤثر لكان ذلك الذي يفرض اثرا لذلك
المؤثر غنيا عن ذلك المؤثر في ماهيته وفي وجوده وفي اتصاف ماهيته بوجوده
فحينئذ يكون ذلك الاثر غنيا عن ذلك المؤثر مطلقا ولا يكون اثرا له هذا خلف واما
بيان فساد الاقسام فهو ان نقول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون تاثير المؤثر في ماهية
الاثر وذلك لانه لو كان كون السواد سوادا بالفاعل مثلا لكان عند فرض عدم ذلك
الفاعل وجب ان يخرج السواد عن كونه سوادا لان ما بالغير لا يبقى عند فرض عدم
ذلك الغير لكن خروج السواد عن كونه سوادا محال فوجب ان لا يكون كون
السواد سوادا بالفاعل واما انه لا يجوز ان يكون تاثيره في الوجود لان
عند تقدير عدم المؤثر يلزم ان يخرج الوجود عن كونه وجودا وذلك ايضا محال
كما قررناه في الماهية واما انه لا يجوز ان يكون تاثير المؤثر في اتصاف
الماهية بالوجود فذلك لوجهين احدهما ان اتصاف الماهية بالوجود ليس

صح
المؤثر

امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود اذ لو كان زائدا لكانت له ماهية وله وجود وكان
اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود زائدا عليه ولزم التسلسل الثاني ان
تقدير ان تكون تلك الموصوفية امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود حصلت لها
ماهية ووجود وحينئذ يعود التقسيم المذكور وهو ان المؤثر اما ان يؤثر في ماهيته
او في وجوده او في موصوفية ماهيته بوجوده والكل محال فثبت ان المؤثر لو اثر
لكان اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في موصوفية الماهية بالوجود والكل
محال فكان القول بالتاثير محالا السوال الثالث لو اثر شي
في شي لكان تاثير المؤثر في الاثر اما ان يكون عين ذلك المؤثر او ذات الاثر او يكون
مغايرا لهما والقسمان باطلان فكان القول بالتاثير باطلا انما قلنا ان كونه مؤثرا
يمتنع ان يكون عين ذلك المؤثر وذات الاثر لوجوه احدها انه يمكننا ان
نعقل ذات المؤثر وذات الاثر مع الشك في كون ذلك المؤثر مؤثرا في هذا الاثر
مثلا نعقل الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ونعقل هذا العالم ثم نشك
في ان المؤثر في وجود هذا العالم هو ذلك الواجب او واجب اخر او شي من معلولات
واجب الوجود والمعلوم هو مغاير لما هو غير معلوم فهذه المؤثرية التي هي غير معلومة معا
لذات المؤثر ولذات الاثر الذي هو معلوم الثاني ان تاثير المؤثر في الاثر
نسبة بين ذات الاثر وذات المؤثر والنسبة بين الشيين متاخرة عن تينك الذاتين
والمتاخر عن الشي مغاير لذلك الشي والثالث وهو انا نصف
ذات المؤثر بكونه مؤثرا فانا نقول انما وجد هذا الاثر لانه تعالى موجود
وواجب الوجود وصدق النفي والاثبات يوجب التغاير فبطل بهذه الوجوه ان
يقال كون المؤثر مؤثرا في الشي عبارة عن ذات المؤثر وذات الاثر وانما قلنا
انه لا يجوز ان يكون المؤثرية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وذلك لان على هذا
التقدير اما ان يكون المؤثرية امرا عدميا او ثبوتيا لا جائز ان يكون عدميا لان المؤثرية
نقيض اللامؤثرية واللامؤثرية عدم محض ونفي صرف وذلك معلوم بالضرورة وعلى

العدم ثبوت فكانت المؤثرية صفة ثبوتية ثم نقول هذه المؤثرية
التي هي معلوم ثبوتي وهي مغايرة لذات الاثر ولذات المؤثر اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه
او عرضا مفتقرا الى موصوف والاول محال لوجهين احدهما وهو ان مؤثرية الشي
في الشي نعت للشي وصفة له ولا يمكن تعقلها الا صفة للشي ونعتا له فيمتنع ان تكون
جوهرا قائما بالنفس والثاني ان بتقدير ان يكون جوهرا قائما بالنفس فهذا
الجوهر اما ان يكون بينه وبين الاثر نسبة واضافة او لا يكون فان كان الاول كان
الكلام في تلك النسبة كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني لم يكن بينه وبين
الاثر نسبة واضافة ولم يكن بينهما تعلق البتة واصلا وكان اجنبيا بالكلية عن
ذلك الاثر ولما بطل هذا القسم تعين المؤثرية بتقدير الثبوت وجب ان تكون
صفة المؤثرية مفتقرة الى تلك الذات وكل ما كان مفتقرا الى غيره كان ممكنا لذاته مفتقرا
في وجوده الى مؤثر فيلزم افتقار تلك المؤثرية الى موجد اخر وحينئذ يعود الكلام
في تاثير المؤثر في وجود تلك المؤثرية ويلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا
انه لو فرض مؤثر يؤثر في اثر لكان تاثيره في ذلك الاثر اما ان يكون نفس المؤثر والاثر
واما ان يكون مغايرا لهما والقسمان باطلان فكان القول بالتاثير باطلا السوال
الرابع جواز الوجود متعلق بالطرفين اعني الوجود والعدم فلو كان جواز الوجود
يقتضي احتياج الوجود الى المؤثر لكان جواز العدم يقتضي احتياج العدم الى المؤثر
لكن احتياج العدم الى المؤثر محال لان العدم نفي صرف فجعله مؤثرا او اثرا محال ولان
العدم مستمر من الازل الى الابد والباقي لا يمكن اسناده حال بقائه الى المؤثر فثبت
انه لو كان جواز الوجود يحوج الوجود الى المؤثر لكان جواز العدم يحوج الى
المؤثر وثبت ان احتياج العدم الى المؤثر محال فلزم ان يكون احتياج الوجود الى
المؤثر محال السوال الخامس لو كان الجواز علة للحاجة
الى المؤثر لكان الشي حال بقائه مفتقرا الى المؤثر وهذا محال فالقول بان الجواز علة
للحاجة الى المؤثر محال بيان الملازمة وهو ان الامكان من لوازم الماهيات

محض وسلب صح

الممكنة ولازم الشيء حاصل في جميع زمان وجوده فكان الامكان حاصلاً حال بقا
الممكنات فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر لزم افتقار الباقي حال بقائه الى المؤثر
وانما قلنا ان هذا محال لان هذا يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال لا
يقال لم لا يجوز ان يكون تاثير المؤثر حال بقاء الاثر في بقائه وبقاؤه زائد على ذاته
لانا نقول بقاؤه لما كان زائدا على ذاته لم يكن التاثير في بقائه تاثيرا في
ذاته لكنا بينا ان ذاته من حيث هي هي ممكنة في الزمان الثاني فلو كان الامكان علة
للحاجة الى المؤثر لكانت ذاته من حيث هي هي محتاجة في الزمان الثاني الى المؤثر
وذلك محال لانه يقتضي تحصيل الحاصل وتكوين الكائن وهو غير معقول فوجب القطع
بان الامكان ليس علة للحاجة الى المؤثر لا يقال لم لا يجوز ان يقال
الامكان علة للحاجة الى المؤثر بشرط الحدوث وهذا الشرط غير حاصل حال البقا
فلم يلزم تحقق الاحتياج حال البقا لانا نقول اما بينا فيما تقدم
ان الحدوث لا يمكن ان يكون علة للحاجة ولا جزء العلة ولا شرطا فسقط
قولكم السؤال السادس لا شك انا نشاهد حدوث صور
واعراض في هذا العالم فلو كان الحدوث والامكان علة الحاجة الى المؤثر فالمؤثر فيها
اما ان يكون قديما او حادثا والقسمان باطلان فبطل القول بالمؤثر وانما قلنا
انه لا يجوز ان يكون المؤثر فيها قديما لان تاثير ذلك المؤثر القديم فيها اما ان يكون موقوفا
على شرط حادث او لا يكون كذلك فان كان الاول عاد التقسيم الاول فيه فيلزم
ان يكون حدوث ذلك الشرط الحادث لاجل حدوث شرط اخر ولزم التسلسل
وان كان الثاني لم ... اختصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت دون ما قبله
لامر اصلا والتبه فكان هذا قولا بوقوع الجائز لا عن سبب ولا عن مرجح وهذا
يبطل القول بافتقار الجائز الى المرجح وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون
المؤثر في حدوث هذه الحوادث امرا حادثا لان الكلام يعود فيه ويلزم التسلسل
وحصول اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك يبطل القول باثبات

الوجود السؤال السابع وهو ان نقول جملة ما حدث في
هذا الوقت اما ان يكون لها مؤثر او لا يكون فان لم يكن لها مؤثر فقد حدث
الحادث لا عن مؤثر وذلك يبطل القول بافتقار المحدث والممكن الى المؤثر واما
ان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون حادثا او قديما ممتنع ان يكون
حادثا لان المؤثر في الشيء مغاير للاثر فلو كان المؤثر في جملة الحوادث حادثا لكان
ذلك الحادث مغايرا لجملة الحوادث وذلك محال لان كل ما كان حادثا كان
داخلا في جملة الحوادث وفي مجموعها ويمتنع ان يكون المؤثر فيها قديما لان
ذلك القديم قبل ايجاد هذه الحوادث لم يكن موجدا لها ولا مخرجا لها من العدم
الى الوجود والان صار موجدا لها ومخرجا لها من العدم الى الوجود فتكون
موجديته هذا الموجد لها حكما حادثا ومتجددا فلو افتقر الحادث الى المؤثر لافتقرت
هذه الموجدية الى المؤثر فيلزم التسلسل وهما محالان وبتقدير القول بها يبطل
الطريق الى اثبات الصانع واذا كان كذلك وجب ان يكون الموجدية المتجددة
غنية عن المؤثر وذلك يوجب القطع باستغناء الممكن المحدث عن المؤثر والجواب
عن السؤال الاول انه لا يجوز ان يقال بان المؤثر في الوجود
حصل مع الوجود لا قبله ولا بعده وقول السائل بمعنى ايجاد الموجود وهو
محال فجوابه ان ايجاد موجود كان موجودا قبل ذلك الايجاد محال واما
ايجاد موجود ما كان ذلك الموجود موجودا قبل ذلك الايجاد وانما حصل حال
ذلك الايجاد فلم قلتم بانه محال والجواب عن السؤال
الثاني لو وقعت الشكوك والشبهات في تاثير شيء في شيء لكنه لا شك ولا شبهة في تجدد
الحوادث والصور والاعراض وما ذكرتم من التقسيم قائم ههنا بعينه وذلك
لانه لو تجدد امر وحدث امر لكان المتجدد اما الماهية او الوجود او موصوفية الماهية
بالوجود فالكل محال فوجب ان لا يحصل التجدد اصلا وانما قلنا انه
يمتنع تجدد الماهية لانه يلزم ان يقال السواد ما كان سوادا ثم انقلب سوادا

وذلك يقتضي انقلاب الماهيه والحقيقه وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع
تجدد الوجود لانه يقتضي ان يقال الوجود ما كان وجوداً ثم انقلب وجوداً وذلك
يقتضي انقلاب الماهيه وانما قلنا انه يمتنع تجدد موصوفية الماهيه بالو
جود لان هذه الموصوفيه ان لم تكن امراً زايداً على الماهيه وعلى الوجود امتنع
القول بانها هي المتجدده وان كان امراً زايداً فالمتجدد اما ماهيتها او وجودها
وتعود التقسيم المذكور فثبت ان ما ذكرتم من التقسيم يمنع من القول بالتجدد والحدوث
ولما كان ذلك مشاهد المحسوس علمنا ان ما ذكرتم من التقسيم باطل والجواب
عن السوال الثالث ان ذلك التقسيم قايم ايضاً فيما عرفنا
ه بالضروره وذلك لانه يقال ان حصل شي في هذه الساعة لكان حصوله في
هذه الساعة اما ان يكون نفس ذاته او زايداً على ذاته والقسمان
باطلان فبطل القول بحصوله في هذه الساعة وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون
حصول هذه السما وهذه الارض في هذه نفس ذات السما وذات الارض مع الشك
في حصولها في هذه الساعة والثاني ان حصولها في هذه الساعة نسبه
لذلك الذوات الى هذه الساعة والنسبه بين الشيين مغايره لهما الثالث
ان ذات السما وذات الارض لو كانا نفس حصولها في هذه الساعة ففي الساعة
الساعة الثانيه لم يتوحصولهما في الساعة الاولى فوجب ان لا يبقى ذاتاهما في الساعة
الساعة الثانيه فان التزموا ذلك وقالوا الاجسام تحدث حالاً بعد حال الزمناهم
في واجب الوجود وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون حصول السما والارض في
هذه الساعة زايداً على الذات لان ذلك الزايد يكون حاصلاً لا محاله في هذه
الساعة فيكون حصول ذلك الزايد في هذه الساعة زايداً عليه ولزم التسلسل
وهو محال فثبت ان ما ذكروه من التقسيم حاصل في هذا المقام الذي عرف بطلانه
بالضروره فوجب الجزم ببطلان هذا التقسيم والجواب
عن الرابع انه لا نزاع في ان الامكان متعلق بطرفي الوجود والعدم الا ان رجحان

الوجود يكون لوجود ما يوثر في الوجود ورجحان العدم يكون لعدم ما يوثر
في الوجود وهذا هو الكلام المشهور من ان علة العدم هي عدم العلة والجواب
عن السوال الخامس ان عندنا ان الذات الممكنه حال البقا
تفتقر الى المبقي لا بمعنى ان المبقي يعطيه حال البقا وجوداً اخر بل بمعنى انه
يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك الموثر الاول فلم قلتم ان ذلك محال والجواب
عن السوال السادس هو ان ذلك الاشكال انما يعظم اذا
قلنا الموثر في حدوث الحوادث هو العله الموجبه بالذات اما اذا قلنا انه فاعل
مختار اندفع الاشكال لا محاله والجواب عن السوال
السابع ان تاثير في الشي نسبه مخصوصه بينهما وقد بينا ان هذه النسبه لا وجود
لها في الاعيان فلم يلزم وقوع التعيين في الموثر فهذا هو الكلام في هذه المقدمه
مع انه نفيس لا احد من المتقدمين والمتاخرين خوض فيها بالتقرير والاشكال وبالله
التوفيق

المقدمة الثالثة من مقدمات برهان الوجود

في الدور والدور هو ان يحصل موجودات ممكنات ويكون كل واحد منهما علة
لوجود الاخر ومن الناس من احتج على فساد ذلك بان قال الموثر متقدم
بالذات على الاثر فلو كان كل واحد منهما موثراً في الاخر لكان كل واحد منهما متقدماً
بالذات على الاخر فيكون كل واحد منهما متقدماً على المتقدم على نفسه والمتقدم
على المتقدم على الشي متقدم على الشي فيلزم كون كل واحد منهما متقدماً على
نفسه بمرتبتين وذلك محال لانه من حيث انه متقدم يقتضي ان يكون موجوداً
قبل ومن حيث انه متاخر يقتضي ان لا يكون موجوداً قبل وهذا يقتضي ان يكون
موجوداً قبل وان لا يكون موجوداً قبل فيلزم اجتماع الوجود والعدم في
الشي الواحد من الوجه الواحد وذلك محال واعلم ان هذه الحجه مبنيه
على مقدمه مشكله وهي اثبات التقدم الذاتي فنقول ليس المراد
من هذا التقدم التقدم بالزمان لانا بينا في اول هذا الباب ان تقدم الموثر على

الاثر لا يجب ان يكون بالزمان لان حركة الاصبع علة لحركة الخاتم مع ان هاتين الحركتين
حصلان معا ولا تقدم لاحدهما على الاخرى بالزمان البتة واذا بطل القول بان المؤثر
يجب تقدمه على الاثر بالزمان فنقول ــــــ ان عنيت بقولك المؤثر متقدم
على الاثر بالذات كون المؤثر مؤثرا في الاثر رجع حاصل هذا التقدم الى التاثير فقولك
لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر مقدمة
باطلة لان بالبديهة يعني مقدمها من غير فرق وليس فيها الا تبديل عبارة بعبارة
فان كان القول بكون كل واحد منهما مؤثرا في الاخر معلوم البطلان بالضرورة
لم يكن في ذكر هذا الكلام فايدة ولا اليه حاجة وان لم يكن معلوم البطلان بالضرورة
لم يكن بتغيير العبارة مفيدا البتة واما ان كان المراد من قوله المؤثر متقدما بالذات
على الاثر امرا اخر مغايرا للتقدم بالزمان ومغايرا لنفس هذا التاثير وذلك التقدم لا
بد من افادة تصوره ثم من اقامة الدلالة على ثبوته فان كل واحد من المقامين مما
غفلوا عن تلخيصه وعن تحصيله الى الان والاولى في ابطال الدور ان يقال ــــــ
المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كل واحد منهما معلولا للاخر لكان كل واحد منهما
مفتقرا الى الاخر فكان كل واحد منهما مفتقرا الى المفتقر اليه نفسه فيلزم كون كل
واحد منهما مفتقرا الى نفسه وهو محال لان الافتقار الى الشي اضافة بين المفتقر
والمفتقر اليه والاضافة لا تعقل الا بين الشيئين فان قال ــــــ قايل
الاضافات كل واحد منهما علة لوجود الاخر وذلك لانه يلزم من فرض وجود احدهما
كان وجود الاخر قطعا ومن فرض عدم احدهما كان عدم الاخر قطعا فوجب كون كل
واحد منهما علة لوجود الاخرى والجواب ــــــ ان قلنا الا
ضافات لا وجود لها في الاعيان فقد زال السوال وان قلنا ان لها وجود في
الاعيان قلنا الملازمة بينهما معللة بوجود السبب

المقدمة الرابعة من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود

ابطال التسلسل واعلم انا قبل الخوض في هذا المطلوب نقرر مقدمة

وهي ان

وهي ان العلة المؤثرة لا بد وان يكون موجودة حال وجود المعلول والدليل عليه
انه لو لم يكن كذلك عند حصول المعلول لكون العلة غير موجودة فيلزم حصول
المعلول حال عدم العلة فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لاجل وجود تلك
العلة وقد فرضنا الامر كذلك هذا خلف لا يقال لم لا يجوز ان يقال العلة في
حال وجودها توجب وجوب المعلول بعد انقضاء العلة وعلى هذا التقدير يكون
وجود المعلول معللا بتلك العلة التي كانت موجودة قبل ذلك لانا نقول ــــــ
القول بان هذه العلة اوجبت في هذه الساعة حصول المعلول غدا قول وذلك
لان هذه العلة لما صدق عليها في هذه الساعة انها اوجبت ذلك المعلول فايجاب
ذلك المعلول اما ان يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول او عن شي اخر
يترتب عليه حدوث ذلك المعلول فان كان الاول لزم حدوث ذلك المعلول
في هذه الساعة لا بعد ذلك لانه لما صدق على تلك العلة انها اوجبت في هذه
الساعة ذلك المعلول وهذا الايجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول فحيث
وجد ذلك الايجاب في هذه الساعة لزم حصول ذلك المعلول في هذه الساعة
فالقول بان ذلك المعلول يحصل لا في هذه الساعة بل في الساعة الثانية قول
يناقض الكلام الاول ــــــ واما ان قلنا ان ايجاب العلة لذلك المعلول عبارة عن
امر مغاير لذلك المعلول ويترتب عليه ذلك المعلول فهذا باطل لان ذلك المغاير
لا بد وان يصدق عليه انه يوجب في هذه الساعة ذلك المعلول في الساعة الثانية
فيكون ايجابه لذلك المعلول زايدا على ذاته ويلزم التسلسل في الايجابات وكل
ذلك محال فثبت بما ذكرنا ان المؤثر التام لا بد وان يوجد الاثر معه اذا عرفت ــــــ
هذه المقدمة فنقول ــــــ البرهان على بطلان التسلسل من وجوه
البرهان الاول ــــــ لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير
نهاية لكانت باسرها موجودة بناء على المقدمة التي قررناها من ان العلة والمعلول
يوجدان معا واذا كان كذلك فنقول ــــــ مجموع تلك الاسباب

والمسبات اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لان كل مجموع
فهو مفتقر الى كل واحد من احاده وكل واحد من احاد هذا المجموع ممكن لذاته والمفتقر
الى الممكن لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته فهذا المجموع ممكنا لذاته وكل واحد من
احاده ممكن لذاته فله موثر مغاير له فلهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعيته وبحسب
كل واحد من احاد مجموعيته الى موثر مغاير له وكل ما كان مغايرا لمجموع الممكنات
ولكل واحد من احاد مجموع الممكنات لم يكن ممكنا لذاته وكل ممكن لا يكون ممكنا لذاته
كان واجبا لذاته فثبت بهذا البرهان وجوب انتها جميع الممكنات الى موجود واجب
لذاته وهي المطلوب البرهان الثاني لما ثبت ان ذلك المجموع ممكن
لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر فلذلك المجموع موثر والموثر في ذلك الموثر اما ان
يكون هو ذلك المجموع او شي من الامور الداخلة فيه لان كل ما كان موثرا فيه
وجود مركب وجب كونه موثرا في جميع افراد ذلك المركب وذلك الفرد الذي
جعلناه علة لذلك المركب لما كان احد افراد ذلك المركب لزم كونه علة لنفسه ولزم
كونه علة لعلة نفسه والاول باطل لامتناع كون الشي علة لنفسه والثاني باطل لامتناع
الدور ولما بطل ان يكون نفسه او فردا من الافراد الداخلة فيه وجب ان يكون علته
امرا خارجا عنه والخارج عن مجموع الممكنات بالذات لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود
لا يكون ممكنا لذاته وجب ان يكون واجبا لذاته فثبت وجوب انتها جميع الممكنات
الى موجود واجب لذاته وهو المطلوب البرهان الثالث لو تسلسلت
الاسباب والمسببات لا الى نهاية فعلى هذا التقدير الاثر الاخير موجود الا ان
الخصم يقول الموثر الاول غير موجود ولناخذ من هذا الاثر الاخير لا الى
بداية جملة واحدة ولنا خذ ايضا من المرتبة الخامسة من مراتب الاثار لا الى بداية جملة
اخرى والبدوان يكون الجملة الاولى ازيد من الجملة الثانية باربع مراتب ثم لنطبق
هذا الطرف الاخير من جانب الاثار على الطرف الاخير من هاتين الجملتين ومعنى
هذا التطبيق ان الاول من هذه الجملة مقابل بالاول من تلك الجملة والثاني من

هذه بالثاني من تلك فاما ان يقابل كل واحد من احاد الجملة الزائدة بواحد من
احاد الجملة الناقصة لا الى بداية فيكون الكل مثل البعض وذلك محال واما
ان ينقطع الجملة الناقصة من الطرف الاخر فيكون الجملة الناقصة متناهية من
ذلك الطرف والزائد زائد عليها باربعة فيكون الجملة الزائدة متناهية ايضا من
ذلك الطرف فيكون الاسباب والمسببات في سلسلة الصاعد طرف ومبدا وذلك
يمنع من القول بانه لا نهاية لها ثم ذلك الطرف ان كان ممكنا لذاته افتقر الى موثر اخر
فلم يكن طرفا هذا خلف وان كان واجبا لذاته فذلك هو المطلوب واذا ظهرت هذه
المقدمات فلنرجع الى اصل البرهان المذكور على وجود واجب الوجود وهو
انه لا شك في وجود الموجودات وكل موجود فاما واجب لذاته واما ممكن لذاته فان
كان حصل في الموجودات موجود واجب لذاته فذلك هو المطلوب وان كان
ذلك الوجود ممكنا افتقر الى موثر والدور والتسلسل باطلان فلا بد من الانتها الى
موجود واجب الوجود لذاته وذلك هو المطلوب

البرهان الثاني في اثبات واجب الوجود

لذاته الاستدلال عليه بامكان
الصفات وتقريره ان نقول الاجسام متساوية في الماهية
والحقيقة ومتى كان الامر كذلك افتقر كل واحد من الاجسام في اختصاصه بصفته
المخصوصة الى مخصص ومنهج هذا البرهان مبني على ثلاث مقدمات المقدمة
الاولى ان الاجسام متساوية في تمام الماهية واجود ما يمكن ان يذكر في هذا الباب
ان الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكي والعنصري والى الكثيف والى اللطيف ومورد
التقسيم يجب كونه مشتركا فيه بين الاقسام فاذا كونه جسما قدر مشترك فيه بين
الفلك والعنصر واللطيف والكثيف والحار والبارد وهذا الذي وقع الامتياز
فيه هو صفات الجسم فثبت ان الاجسام متساوية في ذواتها وحقايقها والاختلاف
الحاصل بينها ليس الا في صفاتها واعراضها وفي هذا المقام ابحاث عميقة لا يليق
بهذا المختصر المقدمة الثانية وهي ان الاجسام لما كانت متماثلة

في الوجود والحقائق وجب ان يصح على كل واحد منهما ما صح على الآخر
وذلك لان قابلية ذلك العرض ان كان من لوازم تلك الماهية فانما حصلت تلك
الماهية لزم حصول تلك القابلية فوجب ان يصح على كل واحد منهما ما صح على
واحد منهما وان لم يكن من لوازمها كان من عوارضها فيعود الكلام في قابلية تلك
القابلية فان كانت ايضا من العوارض يلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية
لازمة لتلك الماهية وحينئذ يلزم المطلوب فان قال ـــــ قايل افراد
النوع الواحد وان كانت متساوية في ماهية ذلك النوع لكنها غير متساوية في
كون كل واحد منها ذلك الشخص وذلك المعين وذلك لان تعين هذا ان كان حاصلا
لذلك فهذا هو عين ذلك فلم يكن مغايرا له فثبت ان تعين كل واحد من الافراد غير
حاصل للفرد واذا ثبت هذا فنقول ـــــ لم لا يجوز ان يكون ذلك التعين شرطا
لتلك القابلية في هذا الفرد او يكون تعين الفرد الآخر مانعا من هذه القابلية
واذا كان الامر كذلك لم يلزم ان يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما صح على
فرد من افراده الجواب ـــــ اما على قول من يقول التعين
امر عدمي فالسؤال ـــــ ساقط واما عند من يقول انه امر ثبوتي فجوابه
ان ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية والا لزم ان يكون ذلك النوع في ذلك
الشخص لكنه ليس الامر كذلك لان هذا الكلام مفروض في نوع حصل له افراد
كثيرة بالفعل واذا كان ذلك التعين الذي به صار ذلك الشخص ذلك المعين امر عرضي
لتلك الماهية فهو عارض جائز الزوال وذلك يقتضي ان يكون اتصاف كل واحد
من الاجسام بما اتصف به امرا ممكنا جائزا وعند هذا ظهر ان كل ما صح على العناصر
فيصح على الافلاك فكان الخرق والالتيام والفطور والانشقاق جائزا على الافلاك
وكما يمكن انقلاب الارض ماء والماء هواء والهواء نارا فكذلك يمكن انقلاب الفلك ارضا
والارض فلكا وكما يمكن كون الفلك محيطا والارض مركزا فكذلك يمكن كون
الارض محيطا والفلك مركزا وهذه المقدمة كما انها عظيمة النفع في معرفة المبدا

فهي ايضا عظيمة النفع في معرفة المعاد وتصحيح ما ورد في القرآن من احوال
القيامة المقدمة الثالثة وهي ان كل جسم يوجد لا بد له من حيز معين فلا
بد له من شكل معين ولا بد وان يكون اما رخوا واما صلبا وقد دللنا على ان اختصاص
كل واحد من الاجسام بصفته المعينة لا بد وان يكون من الجائزات ولا بد للجائز من
مرجح ومخصص فثبت بهذا افتقار جميع الاجسام في احيازها وصفاتها الى مخصص
ومرجح ثم ذلك المرجح ان كان جسما افتقر هو ايضا في حيزه المعين وشكله المعين
وصفته المعينة الى مخصص ومرجح وذلك يفضي الى التسلسل وهو محال فثبت
افتقار جميع الاجسام في صفاتها الى موجد ليس بجسم ولا جسماني ثم اذا اردنا
ان نبين ان ذلك الموجود واجب الوجود لذاته رجعنا الى بعض ما ذكرناه في البرهان
الاول وبالله التوفيق

البرهان الثالث في اثبات العلم بالصانع

جميع

سبحانه والاستدلال عليه بحدوث الجواهر والاجسام وتقريره
ان الاجسام محدثة وكل محدث فله محدث فالاجسام مفتقرة الى
المحدث اما بيان ان الاجسام محدثة فقد تقدم واما بيان ان كل محدث فله
محدث فلنا فيه طريقان احدهما ان كل محدث فهو جائز الوجود لذاته وكل
ما كان جائز الوجود لذاته فهو مفتقر الى المؤثر وانما قلنا ان كل ما كان محدثا
فهو جائز الوجود لذاته وذلك لان كل ما كان محدثا فقد كان قبل وجوده معدوما
ولو لم تكن ماهيته قابلة للعدم لما كان معدوما وايضا فان كل محدث فانه
بعد حدوثه موصوف بالوجود ولو لم تكن ماهيته قابلة للوجود لما كان كذلك
فثبت ان كل ما كان محدثا فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود ولا معنى للممكن الا
ذلك فثبت ان كل محدث فانه ممكن الوجود والعدم لذاته واما ان كل ممكن فانه مفتقر
الى المؤثر فكما مر تقريره في البرهان الاول وبالله التوفيق فان قيل
لم لا يجوز ان يقال ـــــ انه كان معدوما ثم انقلب في ذلك الوقت المعين واجبا لذاته
والذي يدل على ان هذا الذي ذكرناه محتمل وجوه الاول ـــــ ان العرض عندكم

مستحيل البقاء واذا كان كذلك فوجوده في الوقت الاول لجاز الوجود
ثم ان عدمه في الثاني واجب لذاته فاذا عقل ان يكون عدمه بعد وجوده عدما
واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير معدوما فلم لا يجوز ان يصير وجوده
بعد عدمه واجبا بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير موجودا والثاني وهو
ان هذا الآن الذي هو آخر الماضي واول المستقبل كما وجد يمتنع بقاؤه
لان الحاضر لا يمتنع ان يكون هو عين المستقبل فاذا عقل هذا في الآنات
التي هي آخر الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث الثالث
العالم بشرط كونه مسبوقا بالعدم يستحيل دائما يمتنع حصوله في الازل لان الجمع
بين النقيضين محال ثم في لا اول حدث ذلك الامكان وحدوث ذلك الامكان ليس
بالفاعل لان كل ما كان حصوله بالفاعل كان يمتنع الحصول عند فرض عدم
الفاعل وصحة وجود العالم في لا اول حاصلة سواء حصل الفاعل او لم يحصل
فعلمنا انه حدثت هذه الصحة لا بالفاعل بل لذاته فثبت ان حدوث الشي
لذاته معقول سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان كل محدث ممكن لكنه
معارض بوجوه دالة على ان القول بوجود شي ممكن الوجود محال
الحجة الاولى انا اما ان نقول الوجود نفس الماهية واما ان نقول
الوجود غير الماهية وعلى كل واحد من القولين فالقول بالامكان والجواز
غير معقول وذلك ان الشي الموصوف بالامكان هو الذي يجوز ان يكون موجودا
ويجوز ان يكون معدوما والحكم بجواز الوجود والعدم على تلك الماهية يستدعي
جواز كون تلك الماهية مقارنة للوجود ومقارنة للعدم ومتى كان الامر
كذلك امتنع ان يقال الوجود هو نفس الماهية واما على القول بان الوجود
غير الماهية فلان على هذا التقدير اما ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية
او الوجود او كون الماهية موصوفة بالوجود والكل محال اما انه لا يجوز
ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية لان كل ما كان ممكن الثبوت لم يمتنع

مع عدم ذلك الشي فلو قلنا السواد ممكن ان يكون سوادا كان معناه السواد ممكن
ان يحكم عليه بانه سواد ومعلوم ان ذلك محال لانه يقتضي ان يكون حال كونه
سوادا ان يحكم عليه بانه غير سواد وذلك محال واما انه لا يجوز ان
يكون الموصوف بالامكان هو الوجود فلانه يرجع حاصله الى
ان الوجود ممكن ان لا يكون وجودا وهذا ايضا باطل واما انه لا يجوز
ان يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية الماهية بالوجود لان الذي
ذكرناه في الماهية وفي الوجود عائد بنفسه في موصوفية الماهية بالوجود
فثبت ان القول بامكان الوجود غير معقول سواء قلنا الوجود عين الماهية
او قلنا انه غيره الحجة الثانية لو فرضنا شيئا من الاشياء ممكن الوجود
لكان ذلك الامكان اما ان يكون موجودا او معدوما لا جائز ان يكون موجودا
للوجوه الكثيرة التي ذكرناها في الجواب عن شبه الفلاسفة في قدم الاجسام
ولا جائز ان يكون معدوما لان الشي يستحيل ان يكون ممكن الوجود كان موصوفا في نفسه
بالامكان رافع للامتناع والامتناع عدم ورافع العدم ثبوت فوجب ان يكون
الامكان امرا ثبوتيا ولما كان القول بكون الشي ممكن الوجود يقتضي ان يكون الامكان
اما ان يكون وصفا موجودا او وصفا سلبيا وكان القسمان باطلين كان القول
بكون الشي ممكن الوجود باطلا الحجة الثالثة اما اذا قلنا الشي
يجوز ان يكون موجودا او يجوز ان يكون معدوما فمعنى نفس ذلك الشي حال وصفه
بكونه معدوما وهذا يقتضي كون المعدوم شيئا وانتم لا تقولون به وايضا
القائل بان المعدوم شي لا يمكنه القول بالامكان لان الامكان على هذا التقدير اما
ان يكون وصفا للماهية او وصفا للوجود ولا جائز ان يكون وصفا للماهية لان
الماهيات يستحيل عليها الانقلاب والتغير فلا يعقل كون الامكان وصفا
لها ولا جائز ان يكون وصفا للوجود لان الوجود قبل تجدده وحدوثه ما كان
ثابتا ولا متعينا والامكان عندكم ثابت قبل الحدوث واذا كان كذلك امتنع

القول بجعل الامكان صفة للوجود **والجواب**
مرادنا كون الشي بحيث يجوز ان يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز ان
لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك واذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان زالت
الشبهات المذكورة واذا عرفت هذا فنقول بقاؤه
على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع ايضا ولما جاز الامران امتنع رجحان احدهما
على الاخر لا لمرجح الا انه يبقى عليه ان يقال لم لا يجوز ان يكون محدث الاجسام
محدثا او ان كان قديما ولكنه جائز الوجود لذاته الا ان الوجود كان به اولى
وعند هذا نفتقر في بيان كونه سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته الى الرجوع
الى ما ذكرناه في البرهان الاول الثاني في تقرير هذا البرهان ان نقول
الاجسام محدثة وكل محدث فهو محتاج في وجوده الى المحدث من غير لغرض
لكون ذلك المحدث جائزا واكثر المشايخ المتكلمين كانوا معولين على هذه
الطريقة ثم لها طريقان احدهما قالوا العلم باحتياج المحدث
الى المؤثر علم ضروري قالوا والذي يدل عليه ان كل من راى بناء رفيعا وقصرا مشيدا
اضطر الى العلم بان له بانيا وصانعا حتى ان من جوز حدوث ذلك البناء عن فاعل
وبان كان مجوزا ما عليه بالجنون فعلمنا ان هذه المقدمة بديهية الثاني
الذين قالوا بان هذه المقدمة استدلالية وهم اكثر شيوخ المعتزلة كابي علي وابي
هاشم وطريقهم هو انهم يثبتون بكون العقل موجدا الافعال نفسه ثم يثبتون ان افعالنا
انما افتقرت الينا لانها حدثت بعد ان كانت معدومة وعند هذا يظهر ان الحدوث علة
الافتقار الى المحدث فالعالم لما كان محدثا وجب افتقاره الى الفاعل وعلى مسلكهم هذا
القياس سؤالات صعبة اولها انا لا نسلم ان الواحد منا محدث لافعال
نفسه وسياتي تقرير ذلك ان شاء الله في مسئلة خلق الافعال ولم لا يجوز ان يقال افعالنا
تحدث عند قصودنا ودواعينا لا بقدرتنا ودواعينا بل على سبيل الاتفاق من غير موثر
فان قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق محال فلنذكر ذلك ابتداء في حدوث العالم

حتى يدل حدوث العالم على وجود الفاعل من غير حاجة الى القياس وثانيها
هب ان افعالنا واقعة بقدرتنا لكن لا نسلم ان علة الحاجة هي الحدوث ودليله
الوجوه الكثيرة التي قدمناها في ان الحدوث لا يمكن ان يكون علة الحاجة ولا
جزءا لهذه العلة ولا شرطا لها وثالثها هب ان حدوثها علة حاجتها الينا
لكن لم لا يجوز ان يكون العلة هو ذلك الحدوث اعني ماهية الحدوث بشرط اضافتها
الى تلك الافعال الخاصة والعالم وان حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه الحدوث
الشرط الخاص فلا يلزم ان يحصل فيه الحاجة الى الفاعل

البرهان الرابع في اثبات الصانع

الاستدلال بحدوث الصفات
والعلماء حصروا ذلك في نوعين دلائل الانفس ودلائل الافاق اما دلائل
الانفس فهي الاستدلال بتكون الانسان من النطفة والله تعالى ذكر هذه الدلالة
في القران العظيم في ايات كثيرة وتقرير هذا ان نقول النطفة
جسم متشابه الاجزاء في الصورة والشكل واما ان يقال انه متشابه الاجزاء في الحقيقة
او ليست كذلك وذلك لان الاطباء يقولون ان عند استيلاء حرارة الشهوة على البدن
يحصل ذوبان بجملة الاعضاء فبعضها يتفصل من ذوبان العظم وبعضها من ذوبان اللحم
وبعضها من ذوبان العين وبعضها من ذوبان القلب فهو وان كان متشابه الصورة
والصفة في الحس الا انه مختلف الطبيعة في الحقيقة فالعظم يتولد مما ذاب من العظم
والعصب يتولد مما ذاب من العصب وعلى هذا القياس جميع الاعضاء اذا عرفت
هذا فنقول ان كانت النطفة جسما متشابه الاجزاء في الحقيقة
فنقول لا شك ان تاثير حرارة الرحم وتاثير قوى المولدة بالنسبة
اليه على السوية ومهما كان تاثير المؤثر متشابها وكان اجزاء القابل في الماهية والطبيعة
متشابهة وجب كون الاثر متشابها ولهذا السبب فان الفلاسفة شكل البسيط هو
الكرة قالوا لان قوة الطبيعة في البسيط واحدة والقابل متشابه فوجب ان يكون
الشكل شكلا متشابها وهو الكرة فلما دل الحس على كون البدن مركبا من اعضاء

مختلفا في الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية لزم القطع بان المؤثر
في تخليقها ليس هو الطبيعة ولا قوى الكواكب بل صانع حكيم مدبر بالقدرة
والاختيار امـا على قول من يقول النطفة وان كانت جسما متشابه
الاجزاء في الصورة لكنها مختلفة الاجزاء في الطبيعة فنقول ــــــــ ان كل
نوع فلا بد وان يكون من جملة اجزاء كل واحد منها يكون بسيطا في نفس الامر
وفي الحقيقة واذا كان كذلك فكل واحد من تلك الاجزاء يكون القابل متساوية
الاجزاء في الحقيقة ويكون للقوة الطبيعية الفاعلة فيها قوة واحدة ومتى كان
الامر كذلك وجب ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء على شكل الكرة فوجب
ان يكون بدن الانسان على شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض ومعلوم
انه ليس الامر كذلك وايضـا فالنطفة رطوبة رقيقة وما كان كذلك فانه
لا يحفظ ترتيب الاجزاء ولا نسب بعضها الى بعض فالجسم الذي يحصل من دوران
الراس قد يصير اسفل والجزء الذي يحصل من دوران القلب قد يصير فوق وكان
ينبغي ان لا يبقى ترتيب الاعضاء ووضعها على نسبة واحدة في الاكثر ولما لم يكن
الامر كذلك علمنا ان تخليق كل واحد من هذه الاعضاء ووضعها على ترتيب
واحد قادر حكيم الا انه بقي هنا ان يقال ــــــــ لم لا يجوز ان يقال
انها حصلت بتخليق نفس الملائكة او بتخليق الكواكب وانها احياء ناطقة فاعلة
مختارة وعند ذلك لا بد من الرجوع الى البراهين المتقدمة وامـــا
دلائل الافاق فبعضها عنصرية ومجامعها الاستدلال باحوال الحيوان والنبات
والمعادن والآثار العلوية وبعضها علوية فلكية ومجامعها الاستدلال باحوال
الافلاك والكواكب والاستقصاء في هذا النوع من الدلائل مذكور في القران العظيم
ومشروح في كتابنا المسمى باسرار التنزيل وانوار التاويل والله الموفق

المسالة الرابعة في ان الله تعالى قديم ازلي باق سرمدي

اعلم انا اذا دللنا في المسالة

على وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته وكل ما كان
واجب الوجود لذاته فان حقيقته لا تقبل العدم اصلا وكل ما كان كذلك فانه
يجب ان يكون قديما ازليا باقيا ابديا فعلى هذا لا احتياج بعد ذلك الى اقامة الدلالة
على كونه تعالى ازليا ابديا الا ان المتكلمين الذين كانوا قبلنا لما لم يذكروا تلك
الطريقة في اثبات واجب الوجود لا جرم كانوا معولين في اثبات كونه تعالى ازليا
ابديا على وجوه اخرى فنحن اردنا ان نشير الى تلك الوجوه ايضا واعـــلم
ان مشايخ المتكلمين لما اقاموا الدلالة على افتقار العالم الى الصانع قالوا ايضا
العالم لو كان محدثا لافتقر الى محدث اخر ولزم التسلسل وهو محال فوجب القول
بان صانع العالم قديم **فان قيل** الاشكال على هذا الاستدلال من وجوه
الاول ــــــــ لم لا يجوز ان يقال خالق هذا العالم المحسوس شيء محدث
وخالق ذلك المحدث شيء قديم وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم
التسلسل ايضا وهذا قول المفوضة واصحاب الوسائط الا ترى ان الفلاسفة
يقولون مدبر ما تحت فلك القمر هو العقل الفعال ثم هذا العقل الفعال معلول عقل
اخر وذلك العقل معلول عقل اخر الى عشر مراتب والى ذلك العقل الاول معلول
وجود الله تعالى وعند المفوضة الاله الاكبر خلق السيارات السبع وفوض
تدبير هذا العالم اليها واذا كان هذا الاحتمال قائما فلا بد من ابطاله ــــــــ السؤال
الثاني ان كل موجودين مفروضين فلا بد وان يكونا اما معا او يكون احدهما سابقا
على الاخر فان كانا معا لزم ان يكونا قديمين او محدثين لكنكم تقولون الاله قديم
والعالم محدث فان كان احدهما قبل الاخر فتقدم احدهما على الاخر اما ان يكون بمقدار
متناه او بمقدار غير متناه فان كان بمقدار متناه كان كل واحد منهما محدثا وذلك
محال لوجوه الاول ــــــــ على هذا التقدير يكون قد انقضى
قبل اليوم عدد غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له غير معقول والثاني انه كان
يتوقف حصول اليوم على انقضاء ما لا نهاية له وانقضاء غير المتناهي محال ــــــــ

والموقوف على المحال محال فوجب ان يمتنع حصول اليوم وحيث حصل اليوم
علمنا ان المنقضي متناه لا غير متناه الثالث ان المنقضي من زمان
الطوفان الى الازل اقل من المنقضي من زماننا هذا الى الازل فاذا طبقنا
هاتين الجملتين من هذين الطرفين وجب ان يظهر التفاوت من طرف
الازل والا لكان البعض مثل الكل فيكون المدة المنقضية متناهية فيكون تقدم
الله تعالى على العالم متناهيا الرابع لما كان تقدم الله على العالم امرا
واجب الثبوت وهذا التقدم لا يعقل الا بهذه المدة كان دوام ذات الله تعالى
واستمرار بقائه مفتقرا الى تحقق هذه المدة والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان
يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف الخامس
ان لا نعقل الا تعاقب الانات وتوالي الازمنة والساعات فلو كان الباري تعالى
متقدما على العالم بمدة لا نهاية لها ولا اول لها لزم حصول الازمنة المتوالية في الازل
وذلك محال لان توالي بعض الازمنة بالبعض يقتضي كون كل واحد منها مسبوقا بغيره
والازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما متناقض ولا يقال
هذه الاشكالات انما يلزم اذا قلنا ان الله تعالى قبل العالم وسابق عليه بمدة
موجودة وزمان محقق ونحن لا نقول بذلك بل نقول انه تعالى
سابق على الزمان بمدة مفروضة موهومة لا تحقق لها خارج الذهن لانا نقول
هذا الكلام ضعيف جدا لان تقدم الباري على العالم اذا كان حاصلا لا بحسب
فرضنا واعتبارنا بل بحسب الحقيقة والوجود سواء وجد الفرض او لم
يوجد ثم ثبت ان هذا التقدم والسبق ليس الا بمدة غير متناهية وجب ان يكون
حصول تلك المدة لا بحسب الفرض فقط بل بحسب الوجود والتحقق
السؤال الثالث ان الازل والابد متقابلان تقابل
السلب والايجاب وتقابل المتناقضين والمتقابلين وكل امرين هذا
شانهما فلا بد وان يتميز احدهما عن الاخر فعلى هذا اخر الازل متصل باول

الابد الا ان القول بهذا ايضا محال لان كل نقطة فرضناها اخر الازل
واولا للابد فاول الابد كان حاصلا قبل ذلك لانا لو فرضنا نقطة اخرى قبل تلك
النقطة بمائة سنة لم يصر الازل ابدا بسبب الابد اولا زيادة هذا
القدر المتناهي عليه فاذا ليس للازل البتة اخر ولا للابد البتة اول فاذا لا يتميز
الازل عن الابد البتة مع كون كل واحد منهما مناقضا للاخر ومعاندا له هذا خلف
السؤال الرابع اذا قلنا كان الله تعالى موجودا في الازل ويبقى
ويكون في الابد فقولنا كان يفيد امرا كان موجودا حاصلا وقد انقضى
وقولنا يكون يفيد امرا سيصير موجودا او حاصلا وبعد ما حصل فاذا كل
ما يصدق انه كان وسيكون فهو محكوم عليه بانه متجدد متغير فذات الله تعالى لما
كان واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان لا يصدق عليه البتة انه كان في الازل
ويكون في الابد وانه كائن الان ثم انا لما جربنا عقولنا وجدناها حاكمة بان كل ما
لا يصدق عليه انه كان قبل وسيكون بعد وانه كائن الان فهو معدوم محض وعند
هذا المتكلمون انهم لما اسندوا تنزيهها عن الجهات استوعروا تنزيهها
على ان يصدق عليه قولنا كان ويكون وهو كائن فهذا القسم صرح بالعدم المحض
وان ادخلتموه تحت قولنا كان ويكون وهو كائن اقتضى ذلك الحكم عليه بكونه
متجددا متغيرا فليت الخلاص عن هذه العقدة المحيرة والمضايق المضلة المعمية
ونظم المعري هذا المعنى في شعر له فقال

قلتم لنا صانع حكيم قلنا صدقتم كذا نقول
ثم زعمتم بلا زمان ولا مكان الا فقولوا
هذا كلام له معناه ليست لنا عقول

والجواب عن السؤال الاول انا سنقيم الدلالة
القاهرة ان شاء الله تعالى في باب قدرة الله تعالى على انه لا خالق ولا موجد
الا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يبطل القول بالمتوسطات

والجواب عن السوال الثاني انا ذكرنا في مسله حدوث
الاجسام ان تقدم بعض اجزا الزمان على البعض ليس بالزمان فتقدم ذات
الباري تعالى على العالم يكون من هذا الجنس والجواب عن
السوال الثالث وهو السوال الطاعن في قولنا الباري سابق على العالم سبقا
لا اول له فاعلم ان ذلك السوال لازم على الكل سوا اقر ذلك الانسان بحدوث
العالم وقدم الصانع او انكر ذلك وذلك لانه اذا اقر بحدوث العالم لزمه الاقرار
بوجود لا اول له متقدم على جميع المقدرات لابد من الاقرار بمعقول لا اول له ولابد من
الاقرار بما له اول واذا كان الامر كذلك زالت هذه الشبهات
والجواب عن السوال الرابع فهو قوله ان كل ما يصدق عليه
كان ويكون فهو متجدد ومتغير فنقول المراد من قولنا كان
ويكون استمراره مع الازمنه الماضيه والازمنه الاتيه من غير ان يكون متغيرا
بحسب تغير هذه الازمنه فهذا المعنى مما يدركه العقل الذي نوره الله بنور هدايته
وان كان الوهم والخيال يعجزان عنه واعلم ان المشايخ احتجوا على
بقا الصانع بوجوه الحجه الاولى قالوا لو عدم بعد وجوده لكان اما
ان يكون عدمه باعدام معدم او طريان ضد او بانتفا شرط والاول محال
لان العدم صفه مويره والعدم نفي محض فيمتنع كون الاعدام بالفاعل ولا جايز ان
يكون بطريان ضد لان هذا الضد محدث والقديم اقوى من المحدث فكان اندفاع
هذا الضد بسبب وجوده اولى من انعدامه بسبب طريان هذا المحدث ولا
جايز ان يكون بسبب انتفا شرط لان ذلك الشرط يجب ان يكون قديما لان المحدث
يمتنع ان يكون شرطا للقديم واذا كان كذلك كان الكلام في عدمه كالكلام
في عدم القديم الاول ويلزم التسلسل وهو محال الحجه الثانيه
انه لو صح العدم لكانت ماهيته قابله للعدم والوجود ولو كان كذلك لكان
مفتقرا الى المويثر وكل مفتقر الى المويثر محدث فيلزم انه لو صح العدم عليه بعد

وجوده لكان محدثا ولما بين هذه المقدمات في مسله حدوث الاجسام ولما امتنع
حدوثه امتنع عدمه بعد وجوده وبالله التوفيق

المسله الخامسه في ان حقيقه الله تعالى مخالفه للحقايق

لعين ذاته المخصوصه اعلم ان جماعه عظيمه من مشايخ علم الاصول زعموا
ان الذوات من حيث انها ذوات متساويه وانما يمتاز بعض الذوات عن بعض
لاختصاصها بصفات مخصوصه ثم قالوا بنا على هذا الاصل ان ذاته سبحانه
وتعالى من حيث انه ذات مساويه لساير الذوات وانما يمتاز عن ساير الذوات
لاختصاص ذاته بصفات مخصوصه لاجلها تقع الالهيه وتلك الصفات هي وجوب
الوجود والقدره التامه والعلم التام وزعم ابو هاشم انها صفه يقتضي لذاتها
صفات اربعه وهي الموجوديه والعالميه والقادريه والحييه والذي
نختاره ونقول به ان ذاته سبحانه مخالفه لساير الذوات لنفس
كونه تلك الذات المخصوصه واعلم ان الخصم انما قال في هذا الموضع
ان كلامكم هنا متناقض لانكم تقولون انه تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصه
فقولكم المخصوصه يدل على مفهوم زايد على الذات فكان هذا اعترافا بان المخالفه
انما وقعت بامر زايد على الذات فثبت ان قولكم بانه تعالى يخالف ساير الذوات
لذاته المخصوصه لا لامر زايد على الذات كلام متناقض واعلم انا قبل
الخوض في الدليل نذكر ما يزيل هذا الاشكال فنقول انه لا يجب
في كل شي يخالف شيا ان يكون مخالفته له لاجل امر زايد والذي يدل
عليه وجوه الحجه الاولى ان الشيين المختلفين لو كان اختلافهما لاجل
اختصاصهما بامر زايد لكان ذلك الزايد اما ان يكون مخالفا للاخر او لا يكون
فان لم يكن مخالفا للاخر امتنع كونه سببا لان يصير غيره مخالفا للاخر وان كان
مخالفا للاخر وجب ان يكون مخالفته لاجل شي اخر ولزم اما الدور واما
التسلسل وهما محالان فثبت انه لابد من الانتها الى شيين يختلفان لنفسهما

لا لامر زائد الحجة الثانية وهي ان الامرين اذا كانا متساويين من
كل الوجوه ثم قامت باحدهما صفة مخالفة للصفة القائمة بالذات الاخرى
فعند هذا الفرض بعينه الذات كما كانتا متساويتين والصفات كما كانتا
مختلفتين فكانتا متساويتين لا لاشتمالهما البتة مختلفتين وما كانتا مختلفتين
لا لاشتمالهما البتة متساويتين وعند هذا يظهر ان المختلفين الا ان يكونا مختلفين
لذاتيهما واما فرض امرين يختلفان بسبب امر زائد على ذاتيهما فذلك غير معقول
الحجة الثالثة انا اذا فرضنا ذاتا وقامت بها صفة فالذات من حيث انها
هي لا بد وان تكون مخالفة لتلك الصفة والا لم يكن احدهما بان تكون موصوفة والاخرى
بان تكون صفة اولى من العكس واذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة كانت
مخالفة تلك الذات لتلك الصفة لنفس الذات لا لامر زائد فثبت بهذه الوجوه
انه لا بد من الاعتراف بامور يخالف بعضها بعضا لانفسها وذواتها من حيث هي هي
لا باعتبار صفة قائمة بها واذا عرفت هذا فنقول قولنا
الله تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة المراد منه ما ذكرنا ولخصناه واذا لخصنا
محل النزاع فنقول الدليل على انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة
هو انه لو كانت ذاته من حيث انها تلك الذات مساوية لسائر الذوات وقد عرفت
ان الاشياء المتساوية في تمام الحقيقة يجب ان يصح على كل واحد منهما ما صح على
الاخر واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصة وعدم
اختصاصه بصفات المحدثات امرا جائزا فترجح ذلك الجائز على سائر الجائزات
ان لم يكن لامر فقد ترجح الممكن لا عن مؤثر وهو محال واذا كان لامر عاد القول
فكون ذاته سبحانه وتعالى مساوية لسائر الذوات في كونه ذاتا يفضي الى احد
هذه المحالات فكان القول به محالا وبالله التوفيق واحتج الخصم
بان قال جميع الذوات متساوية في كونها ذوات واذا كان
الامر كذلك وجب ان يكون امتياز بعضها عن البعض بسبب الصفات والاحوال

نظر وتامل

اما بيان المقدمة الاولى فيدل عليه وجوه احدها انه يصح تقسيم الذوات
الى الواجب والى الممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين والثاني
انا اذا عقلنا ذاتا ثم نسينا اعتقدناه قديما او محدثا او واجبا او ممكنا فان اعتقادنا في
كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل وهذا يدل على ان المفهوم من الذات واحد في
كل المواضع والثالث انا نقول المعلوم اما ذات واما صفة
وصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم منحصر ولولا ان المفهوم من كون الذات
ذاتا امر واحد والا لم يكن هذا التقسيم منحصرا فثبت بهذه الوجوه ان الذوات
متساوية في كونها ذوات واما المقدمة الثانية وهي انه لما كان الامر
كذلك وجب ان يكون امتياز بعض الذوات عن بعض بسبب الصفات وذلك
انه لا شك ان الله تعالى متميز عن سائر الموجودات وثبت ان ذاته مساوية
لسائر الذوات وما به الامتياز غير ما به المشاركة فوجب ان يكون امتياز ذاته
عن سائر الذوات بامر زائد على الذات فيكون بالصفة لانا نقول لم لا
يجوز ان يكون امتياز ذوات المحدثات عن ذاته بسبب اختصاص ذوات المحدثات
بصفات ثبوتية وامتياز ذاته سبحانه من ذوات المحدثات بسبب سلب تلك
الصفات عن ذاته لانا نقول الذات من حيث انها ذات لو كانت
مستقلة بنفسها في التعري عن الصفات لزم جواز ان ينقلب ذات السواد
بياضا وذات البياض سوادا وذات الواجب عرضا حالا في المحل وبالعكس وكل
ذلك محال وان لم تكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الا مع الصفات وجب
ان يكون امتياز ذات الحق سبحانه عن غيره بسبب ثبوت الصفات لا بسبب
سلب الصفات والجواب لا نسلم ان الذوات متساوية
في كونها ذوات والوجوه الثلثة التي عولتم عليها قائمة بعينها في الصفات فيلزم
ان تكون الصفات متساوية في كونها صفات فيلزم ان يكون امتياز بعض
الصفات عن بعض بصفات اخرى ولزم التسلسل وايضا فالمفهوم

نظر وتامل فهو لا يتم المطلوب

نظر وتامل

مطلب عجز
نظر فيه قوي
عليه ما سعي فيه الرد
في ان المفهوم من لفظ
الذات القائم بالنفس
وفيه نظر

من كونها ذوات كونها امورا قايمة بانفسها والقيام بالنفس عبارة عن الاستغنا
عن المحل وهو مفهوم سلبي ولا نزاع في كون هذا المفهوم السلبي امرا مشتركا
فيه بين الذوات كلها انما النزاع في ان تلك الحقايق المحكوم عليها بهذا العقد
السلبي هل هي متساوية من حيث انها هي ومجرد ثبوت ذلك لا يفيد ذلك واعلم
ان الخصوم زعموا ان الذوات متساوية في تمام كونها ذوات ثم اشتركوا للحال واحدا من
تلك الذوات صفة لازمة لحاصل قولهم يرجع الى ان الاشيا المتساوية في تمام
الماهية تلزمها لوازم مختلفة وذلك مما لا يقبله العقل اما على ما قلناه فاما
زعمنا ان الذوات والحقايق مختلفة في انفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها
امورا قايمة بانفسها غنية عن محل تحل فيه فالحاصل قولنا يرجع الى ان الاشيا
المختلفة تلزمها لوازم متساوية وهذا غير ممتنع في العقول اذ المختلفات
مشاركة في كونها مختلفة والمتضادات متساوية في كونها متضادة وبالله

لعل يا الملا وما اراد نعم
الله محمد حبيب

التوفيق

المسألة السادسة في ان وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته ام لا المذاهب

الممكنة في هذه المسألة لا تزيد على ثلثة احدها قول من يقول اطلاق لفظ
الموجود على واجب الوجود وعلى ممكن الوجود ليس بحسب معنى واحد بل
بحسب مفهومين وهذا قول ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري
واتباعهما والقول الثاني وهو ان وقوع لفظ الموجود على الواجب
وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد الا ان ذلك المفهوم غير مقارن لشي من الماهيات
بل هو وجود مجرد وانما يتميز عن ساير الوجود بقيد سلبي وهو انه غير عارض
لشي من الماهيات ووجودات الممكنات اوصاف عارضة للماهيات الممكنات
وهذا القول اختيار ابي علي ابن سينا في جميع كتبه والقول الثالث
ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد وذلك
المفهوم صفة عارضة لماهية الحق سبحنه وتعالى ولحقيقته المخصوصة وهو

المختار عندنا وعند طايفة عظيمة من علما الاصول فاما القول الاول
فقد تكلمنا فيه في مسالة ان المعدوم شي ام لا فلا نعيده واما القول الذي
اختاره ابو علي ابن سينا فنقول انه باطل ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان الوجود من حيث انه وجود مفهوم واحد على ما
دلت عليه الدلايل ووافقنا فيه ابو علي ابن سينا وايضا هذه المسالة متفرعة
على هذا القول فنقول الوجود من حيث انه وجود اما ان يقتضي
ان يكون عارضا للماهية او يقتضي ان لا يكون عارضا للماهية او لا يقتضي لا ان
يكون عارضا ولا ان يكون غير عارض بل الامران جايزان عليه فان اقتضى الوجود
من حيث انه وجود ان يكون لماهية من الماهيات وجب ان يكون وجود واجب الوجود
عارضا لماهية من الماهيات فقوله انه وجود مجرد غير عارض لشي من الماهيات
قول باطل واما ان اقتضى الوجود ان يكون غير عارض لشي من الماهيات وجب
ان لا يكون شي من الموجودات عارضا لشي من الماهيات البتة فهذه الممكنات
اما ان لا تكون موجودة اصلا وان كانت موجودة كانت وجوداتها نفس ماهياتها
فيكون لفظ الموجود واقعا على الموجودات بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك
المعنوي ومذهبنا ان ذلك باطل وان هذا البحث متفرع على ان لفظ الموجود
واقع على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي واما ان قلنا الوجود
من حيث انه وجود لا يقتضي ان يكون عارضا للماهية ولا ان يكون غير عارض
لها لعينه يمتنع ان يصير عارضا او غير عارض الا لسبب منفصل فوجود
واجب الوجود لا يصير مجردا الا بسبب منفصل فيكون واجب الوجود لذاته
واجب الوجود لغيره وهو محال وايضا قد عرفت ان الماهيات المتساوية
في تمام تلك الماهية كل ما صح على كل واحد منها صح على كلها فاحد كل ما صح على
جميع الموجودات العارضة لماهيات الممكنات فيجب ان يصح على واجب الوجود
وكل ما ثبت لواجب الوجود وجب ان يثبت لوجودات جميع الماهيات الممكنات

فكل ذلك باطل قطعاً ولما ثبت بهذا البرهان القطعي امتناع هذه الاقسام ثبت
ان القول الذي اختاره ابن سينا فيه مردود الحجة الثانية على
فساد هذا المذهب انه لو لم يكن للباري تعالى ماهية وحقيقة الا الوجود
المقيد بالقيد السلبي وهو انه غير عارض لشيء من الماهيات فهذا وجود الممكنات
اما ان يكون هو ذلك الوجود لا بشرط من ذلك السلب وجب ان يكون اخس
الموجودات مشاركا لذات الحق سبحانه وتعالى في تلك المبدائية وان
كانت المبدائية مشاركة من ذلك السلب كان السلب جزءاً من مبدا الثبوت
وذلك محال اذ لو جاز في العقل ان يكون العدم جزءاً لعلة الثبوت فليجز ايضا
ان يكون تمام علة الثبوت وحينئذ لا يمكننا ان نستدل بوجود الممكنات على
وجود واجب الوجود فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الوجوب
المجرد مستلزما لصفة ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدا للممكنات قلنا
التقسيم المذكور عايد في كيفية استلزام الوجود لتلك الصفة وهو ان المؤثر
في ذلك الاستلزام اما الوجود لا بشرط ذلك السلب او بمشاركة ذلك
السلب الحجة الثالثة اتفق الكل على ان الوجود بديهي التصور
والدلائل العقلية ناطقة بذلك واتفق الكل على ان كنه ماهية الحق تعالى غير
معقول للبشر والبراهين العقلية ناطقة بذلك واذا كان الوجود معلوم التصور
وحقيقة الحق سبحانه وتعالى غير معلومة التصور وجب ان يكون حقيقة
الحق غير الوجود فان قيل لم لا يجوز ان يكون المجهول من حقيقة
الحق قيوده السلبية قلنا هذا باطل لان القيود السلبية معلومة
ولذلك فانا يمكننا ان نعقل ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات اصلا
واتفق الفلاسفة على ان المعلوم من الحق سبحانه هو السلوب والاضافات
الحجة الرابعة ثبت في علم المنطق ان الوجوب والامتناع
والامكان كيفيات لنسب المحمولات الى الموضوعات مثلا اذا قلنا

يمكننا صح

الانسان يجب ان يكون حيوانا فالانسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول
وثبوت الحيوان للانسان هي النسبة وهي المسماة بالرابطة ثم هذه النسبة
موصوفة بالوجوب وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة وهذا الكلام حق معقول
اذا عرفت هذا فاذا قلنا يجب ان يكون الباري تعالى موجودا فالباري
هو الموضوع والموجود هو المحمول واسناد الموجود الى تلك الحقيقة هو الرا
بطه
والوجوب كيفية لهذه النسبة والرابطة واذا كان الامر كذلك لم يبق اثبات وجوب
الوجود في حق الله تعالى معقولا الا اذا قلنا ان حقيقته مغايرة لوجوده الحجة
الخامسة احتج ابو علي ابن سينا على ان وجود الممكنات مغاير لماهياتها بان قال
يمكننا ان نعقل هذه الماهيات عندما نشك في وجودها الى ان يقوم البرهان على
كونها موجودة والمعلوم غير ما هو غير معلوم فماهياتها مغايرة لوجوداتها
فهاهنا يمكننا ان نعقل ان اله العالم ما هو وموجد الممكنات ما هو حال ما نشك
في وجوده الى ان يثبت بالبرهان كونه موجودا والمعلوم غير ما هو غير معلوم فهذا
يقتضي ان يكون حقيقته غير وجوده واعلم انه يمكن ان يجاب عن هذا الوجه بفرق
لطيف الحجة السادسة هنا مقدمة سلم ابو علي ابن سينا واكثر
العقلاء صحتها واستقامتها وهي ان افراد النوع الواحد كلما صح على واحد منها
صح على كلها وقد بنى ابو علي على هذه المقدمة في كتبه الحكمية مطالب كثيرة
اذا عرفت هذا فنقول لو كانت حقيقة الباري تعالى هي محض
الوجود لكان كل ما كان من لوازم ذاته وجب ان يكون حاصلا لجميع الوجودات
وان كان وجودا لاخس الموجودات وكل ما كان ممتنعا على ذاته وجب ان يكون
ممتنعا على سائر الوجودات وهذا يفضي الى التناقض لانه لما كان وجود هذه
الحيوانات الخسيسات الفاسدات وجودا ضعيفا سريع الزوال والعدم وجب
ان يكون الحق سبحانه واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان يكون هذه الوجودات
الخسيسة كذلك وذلك يفضي الى التناقض وكل ذلك باطل واحتج

ابو علي على صحة قوله بان وجود الباري سبحانه لو كان صفة عارضة لماهيته
لكان مفتقرا الى تلك الماهية والمفتقر الى الغير هو الممكن لذاته فذلك الوجود
ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد من موثر والموثر فيه اما تلك الماهية او غير تلك الماهية
لا جائز ان يكون الموثر في ذلك الوجود هو تلك الماهية لان الموثر متقدم بالوجود
على الاثر فيلزم ان يكون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وذلك محال
ولا جائز ان يكون الموثر في ذلك الوجود غير تلك الماهية لانه يلزم ان يكون
الواجب لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل وذلك محال والجواب
كما ان الموثر متقدم بالوجود على الاثر صح ان القابل متقدم بالوجود على المقبول
ولا نزاع ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها فيلزم ان يكون تلك الماهيات القابلة
لتلك الوجودات متقدمة بوجودها على وجودها وذلك محال فان قلتم
لم لا يجوز ان يكون هذه الماهيات متقدمة على وجوداتها بنفس تلك الماهية لا بوجود
اخر فلم لا يجوز ان يكون الحال كذلك في جانب الموثر وبالله التوفيق

المسألة السابعة في انه تعالى ليس بمتحيز

ويدل عليه وجوه الحجة الاولى كل متحيز منقسم وكل منقسم ممكن
الوجود لذاته فكل متحيز فهو ممكن الوجود لذاته وهذا يستلزم ان كل ما لا
يكون ممكن الوجود لذاته وجب ان لا يكون متحيزا اما ان كل متحيز فهو ممكن الوجود
لذاته فهذا بناء على نفي الجوهر الفرد وسياتي الكلام عليه في هذه المسألة واما
ان كل منقسم لذاته فهو ممكن الوجود لان كل منقسم فهو مركب وكل مركب فهو
مفتقر في حقيقته الى جزئه وكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزاء الشي غير
ذلك الشي فكل منقسم فهو مفتقر في حقيقته الى غيره وكل مفتقر في حقيقته الى غيره
فهو ممكن لذاته فثبت ان كل منقسم فهو ممكن لذاته الحجة الثانية انا ذكرنا
في مسألة حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو محدث فلو كان الباري تعالى متحيزا
لكان محدثا لذاته لكنه يمتنع ان يكون محدثا فيمتنع ان يكون متحيزا الحجة

الثالثة ذكرنا في مسألة حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو متناه المقدار وكل
متناه المقدار فهو محدث ينتج ان كل متحيز فهو محدث والباري تعالى ليس بمحدث
فلا يكون متحيزا الحجة الرابعة ذكرنا في مسألة اثبات الصانع ان المتحيزات
متساوية في تمام الماهية فلو كان الباري تعالى متحيزا لكانت ماهيته مساوية لسائر
الماهيات في تمام الماهية ولو كان كذلك لافتقر في اختصاصه بصفات الالهية الى
مرجح ومخصص وذلك محال فالقول بكونه متحيزا محال الحجة الخامسة
لو كان جسما لكان منقسما فاما ان يقوم علم واحد وقدرة واحدة بجميع تلك الاجزا
وهذا محال لامتناع حلول الصفة الواحدة في المحال المتعددة واما ان يقوم بكل
واحد من تلك الاجزا علم على حدة وقدرة على حدة فيكون كل واحد من تلك الاجزا
موصوفا بجميع صفة الالهية وكان هذا تصريحا باثبات الالهة الكثيرة وذلك
محال على ما سياتي بيانه الحجة السادسة لو كان جسما ومتحيزا لكان
مساويا لسائر الاجسام في كونه جسما ومتحيزا وبعد هذا اما ان يكون مباينا لها
في امر ذاتي واما ان لا يكون فان باينها في امر ذاتي كانت الجسمية التي بها المشاركة
مغايرة لذلك الامر التي حصلت المباينة فكانت ذاته مركبة من جزئين بهما قوام حقيقته
وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته هذا خلف واما ان لم يباين هذه
الاجسام المحدثة في وصف ذاتي اصلا لزم من حدوث هذه الاجسام وقبولها
للعفونة والفساد ان يكون كل جسم كذلك تعالى الله عنه علوا كبيرا
الحجة السابعة لو كان جسما لكان مركبا من الاجزا فتلك الاجزا اما
ان يكون متساوية في الماهية او مختلفة في الماهية فان كان الاول فلما صح في الجزء الفوقاني
ان يكون تحت صح في السفلاني ان يكون فوق فاختصاص كل واحد منهما بما له من
الترتيب والوضع يكون امرا جائزا مفتقرا الى المخصص والمرجح فيكون لا محالة يفتقر
ذلك الجسم الى المركب والمؤلف وما كان كذلك امتنع ان يكون صانعا للعالم
واما الثاني وهو ان يكون تلك الاجزا مختلفة بالماهية فكل واحد من تلك الاجزا

له طبيعة خاصة وخاصية واحدة فالذي يصح ان يكون محسوسا بعض الجزء الفرد
من تلك الاجزاء صح ايضا ان يكون محسوسا لنا وبالضد واذا كان كذلك كان
التفرق على تلك الاجزاء جائزا واذا كان كذلك فتلك الاجزاء قد تركبت واجتمعت
مع جواز ان تكون متفرقة متباينة ومتى كان الامر كذلك افتقرت في تالفها وتركيبها
الى المؤلف والمركب وكل ذلك على جواز كون كل العالم محالا الحجة الثامنة
انه لو لم تكن الجسمية والتناهي في المقدار مانعا من الالهية لتعذر القدح في الهية الشمس
والقمر لانه لا سبيل لنا الى القدح في الهية كل واحد منهما الا بكونه جسما مركبا من
الاجزاء متناهيا في القدر فاذا جوزنا كون الباري تعالى جسما متناهيا بطل هذا
الطريق ولا يمكننا القدح في الهية الشمس والقمر ولما كان ذلك باطلا علمنا ان القول
بان الاله تعالى جسم قول باطل

الالهه صح

المسئلة الثامنة في انه تعالى ليس في مكان ولا جهة

اعلم ان كثيرا ممن يثبت كونه
تعالى في الجهة يزعم ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر مثل
العرض والجوهر او يكون مباينا عن الاخر في الجهة مثل موجودين يكون كل واحد
منهما قائما بالنفس ويدعي ان العلم بان كل موجودين فلا بد وان يكونا على احد
هذين القسمين علم ضروري وان العلم بامتناع وجود موجودين لا يكون احدهما
ساريا في الاخر ولا مباينا عنه في الجهة علم ضروري بديهي لا يقبل الشك واعلم
انا نحتاج الى ان نبين ان هذه المقدمة ليست بديهية والذي يدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان العلوم البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها
للجمع العظيم فلو كانت هذه المقدمة بديهية لامتنع اطباق الجمع العظيم
على انكارها ونرى جمهور الاذكياء من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة فان اثبات
الجهة لله تعالى لم يقل به الا الحنابلة والكرامية واما من سواهم فهم
متفقون على اثبات ذاته منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة فظهر ان هذه
المقدمة ليست بديهية الحجة الثانية ان صريح العقل يشهد ان زيدا

٥١

وعمرا وخالدا يشتركون في معنى الانسانية ويمتاز كل واحد منهما عن الاخر
بطوله وقصره وسواده وبياضه وما به المشاركة مغاير لما به المباينة فاذا
مفهوم الانسان من حيث انه انسان مغاير للطول والقصر وللونه هنا وهنا
وللونه اسود وابيض ثم الانسان من حيث انه انسان اما ان يكون له قدر معين
وحيز معين واما ان لا يكون كذلك والاول باطل والا لما كان مشتركا فيه بين
الاشخاص ذوات الاحياز المختلفة والمقادير المختلفة فثبت ان الانسان من حيث
انه انسان ليس له قدر معين ولا شكل معين فالتفتيش قد اخرج من المحسوس
ما ليس بمحسوس فكيف يبعد في خلاق كل المحسوسات ان يكون منزها عن الشكل
والقدر والحيز وان قيل الانسان من حيث انه انسان لا وجود له في
الخارج بل في العقل ونحن ندعي ان كل موجودين في الخارج لا بد وان
يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه في الجهة فاين احد الشيئين عن الاخر
قلنا نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود في الخارج منزه عن
المقدار والجهة بل غرضنا منه انه يمكننا ان نعقل امرا من الامور مع ان العقل لا
يثبت جهة ولا مقدارا وقد ثبت لنا بهذا الدليل هذا القدر واذا لم يكن تصور مثل هذا
الموجود مستبعدا في العقل فبعد ذلك ادعاء ان هذا الموجود هل هو موجود
خارج الذهن ام لا يكون موقوفا على دليل منفصل الحجة الثالثة
انا ندرك المبصرات بالقوة الباصرة ثم الخيال لا يمكنه ان يتخيل للقوة الباصرة
نفسه شكلا مثل الخيال يستحضر المتخيلات اشكالا وصورا ويعجز عن ان يستحضر
لنفسه صورة وشكلا وذات الوهم والخيال من اصدق الدلائل على انه لا يجب
ان يكون لكل موجود صورة وشكل لا صورة عند الخيال من نفسه ولا شكل
عند الوهم من نفسه الحجة الرابعة ان اجلى العلوم البديهية الاولية
ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا العلم لا بد وان يكون مسبوقا بتصور
معنى النفي ومعنى الاثبات فهل يمكن العقل من ان يقول ان معنى النفي لا بد وان

لـ

صح ولا حيز معين

وان يكون ساريا في معنى الاشياء او مباينا عنه بالجهة والحيز بل هذا الحكم ممتنع
لذاته فعلمنا ان استحضار مفهومين في العقل بحيث لا يكون احدهما ساريا
في الاخر او مباينا عنه في الجهة ليس بممتنع الحجة الخامسة
وهو ان صريح العقل يشهد بان كل موجودين مفروضين فاما ان يكون احدهما
ساريا في الاخر او مباينا عنه في الجهة او لا ساريا في الاخر ولا مباينا عنه
بالجهة فهذا القسم لا شك انه حاصل بحسب القسمة العقلية واذا رجعنا الى
انفسنا لم نجد البتة في عقولنا نبوة عن اثبات هذا القسم الثالث بل نجد العقل
متوقفا في النفي والاثبات طالبا للحجة على الجزم بامتناعه فعلمنا ان امتناع هذا القسم
ليس من الاوليات الحجة السادسة ان عقلنا يشير الى ماهيات مع
انا نعلم بالضرورة انه ليس لتلك الماهيات احياز ولا جهات فان ماهيات الا
عداد مثل مسمى الواحد مسمى الاثنين وكذا سائر مراتب الاعداد امور يدركها العقل
ولا يمكنه الحكم على ماهية الواحد من حيث انه واحد بان حاله هو موضع كذا او مقدار
هو مقدار كذا بل يعقل العقل هذه الماهيات ولا يعتبر معها البتة لا مقدارا
ولا شكلا ولا مكانا ولا حيزا فثبت بمجموع هذه الوجوه ان العقل من حيث انه
هو لا يستبعد تصور معقول حال ما لا يعتبر له مكانا ولا جهة ولا مقدارا ولا
شكلا فثبت ان العلم بامتناع هذا الموجود ليس من العلوم البديهية

المقدمة الثانية ان مرادنا من قولنا ان الشيء الفلاني مختص
بالمكان والجهة انه يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك
ولا شك ان العالم في المكان والجهة بهذا التفسير فلو كان الباري تعالى مختصا
بالمكان والجهة بهذا التفسير لم يخل الحال من احد امرين اما ان يكون الباري
تعالى مماسا للعالم او محاذيا له واما ان يكون الباري تعالى مشارا اليه بحسب
الحس بانه هاهنا او هناك مع انه لا يكون مماسا للعالم ولا محاذيا فهذا غير معقول

المقدمة الثالثة ذهب السواد الاعظم من العقلاء

الى انه تعالى منزه في وجوده عن المكان والحيز والجهة وقالت
الكرامية انه مختص بجهة فوق وهذا القول بحسب القسمة العقلية يحتمل ثلثة اوجه
احدها ان يقال انه مماس للعرش وثانيها انه مباين للعرش
ببعد متناه واكثر طوائف الكرامية يقولون باحد هذين القولين وثالثها
يقال انه مباين للعرش ببعد لا نهاية له وهذا هو قول الهيصمية
واعلم ان هذا القول اما ان يكون نفيا للعلو في تعالى في الجهة او يكون قولا غير
معقول وذلك لانه اذا كان العالم في احد الجانبين وذات الله تعالى في الجانب
الاخر كان البعد بينهما محصورا والقول بانه لا نهاية له محصور بين حاصرين لا
يقوله من يفهم معاني هذه الالفاظ واذ قد لخصنا هذه المقدمات فلنرجع الى ذكر
الدلايل الحجة الاولى كل ما كان في جهة فاما ان يكون غير
محتمل للقسمة واما ان يكون محتملا للقسمة فان لم يكن محتملا للقسمة مع انه مشار
اليه بحسب الحس كان في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد والخصوم اتفقوا
على انه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة واما ان كان مشارا اليه مع انه
محتمل للقسمة كان جسما مركبا من الاجزاء والابعاض وحينئذ يرجع الكلام الى
المسئلة الاولى فلهذا السر اتفق اصحابنا على ان كل من اثبت الله تعالى في الحيز
والجهة لا بد وان يعترف بكونه مركبا من الاجزاء والابعاض واعلم بان اصحابنا
عبروا عن هذه الدلالة بان قالوا لو كان في جهة فوق لكان اما ان يكون اكبر من
العرش او كان مساويا للعرش او كان اصغر منه فان كان اكبر من العرش
كان القدر المساوي منه للعرش مغايرا للقدر الفاضل منه من العرش فيكون
مركبا من الاجزاء والابعاض واما ان كان مساويا للعرش وثبت ان العرش
منقسم من الاجزاء والابعاض كان المساوي له في المقدار منقسما مركبا من الاجزاء
والابعاض واما ان كان اصغر من العرش فاما ان يكون قد بلغ في الصغر
الى ان كان مساويا للجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى فيكون في غاية الصغر

والحقارة وجل ربنا عن ذلك باتفاق العقلا واما ان يكون اكبر من الجوهر
الفرد فيعود القول بالتركيب والقسمة واعلم ان قول من يقول كل متحيز
فهو قابل للقسمة ابدا لا يحتاج الى ذكر هذا التقسيم بل يقول كل ما كان مشارا
اليه بحسب الحس فانه لابد وان يتميز يمينه عن يساره وقدامه عن ورايه وفوقه
عن تحته فيكون منقسما من الاجزا والابعاض وذلك مما بينا امتناعه في المسلة
السالفة الحجـــة الثانية كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس
فهو متناه من جميع الجوانب وكل ما كان متناه من جميع الجوانب فهو محدث وانما
قلنا ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين
احدهما البرهان المذكور في مسلة حدوث الاجسام على تناهي الابعاد
وذلك هو الحجة القوية التي لا ريب فيها الثاني انه تعالى لو كان غير متناه
لكان اما ان يكون غير متناه من جميع الجوانب او من بعض الجوانب لا جايز ان يكون غير
متناه من كل الجوانب لان على هذا التقدير يلزم ان يكون ساريا في ذات الله تعالى
وحالا فيه ويلزم ان تكون ذاته مخالطة للقاذورات تعالى الله عن هذا المقال وعن
هذا الوهم والخيال ولا جايز ان يقال انه غير متناه من بعض الجهات دون البعض
وذلك لان الجانب المتناهي من ذاته اما ان يكون مساويا للجانب الذي هو غير متناه
في الحقيقة والماهية واما ان لا يكونا متساويين فان كان الاول فكل شيين متساويين
من جميع الوجوه فكل ما يصح على احدهما يصح على الاخر فيلزم ان يقال الجانب
الذي هو غير متناه يصح ان ينقلب متناهيا والجانب الذي هو متناه يصح ان
ينقلب غير متناه فيكون الفصل والوصل والتركيب والتفرد جايزا على ذات
الله سبحانه وتعالى فيفتقر ذلك التاليف الى مولف وذلك التركيب الى مركب
وذلك على خالق العالم محال واما ان كان الجانب المتناهي مخالفا في الماهية للجانب
الذي هو غير متناه فكل ذات كانت مركبة من اجزا مختلفة في الماهية والطبيعة فلا
بد وان ينتهي ذلك التركيب الى اجزا يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا خاليا عن

عن التركيب فالجز الواحد من تلك الاجزا البسيطة لابد وان يماس بيمينه شيا
وبيساره شيا اخر وذلك الذي ماسه بيمينه يمكن ان يماسه بيساره وبالضد واذا
كان ذلك جايزا كان التفرق على تلك الاجزا جايزا فحينيذ يكون التالف والتفرق
جايزين على تلك الاجزا ومتى كان الامر كذلك افتقرنا في تالفها وتركيبها الى مولف
ومركب وكل ذلك محال فثبت بما ذكرناه انه لو كان مشارا اليه بالحس لكان متناهيا
من جميع الجهات فنقـــول انه متى كان كذلك وجب ان يكون
محدثا وذلك لان كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب كان وجوده ازيد مما وجد او
انقص مما وجد جايزا واذا كان كذلك كان اختصاصه بذلك القدر المعين من الجا
مفتقرا الى مخصص ومقدر وذلك على خالق العالم محال وايضا اذا كان متناهيا
من كل الجهات لم يكن فوق كل الموجودات لان فوقه امكنة خالية عنه فلم يكن
فوق الكل والخصم سلم ذلك ولا يرضاه فثبت ان كونه تعالى مشارا اليه بحسب الحس
محال الحجـــة الثالثة لو كان ذاته مختصا بمكان وجهة لكان اما
ان يصح عليه ان يخرج منها او لا يصح فان صح لزم كونه محلا للحركة والسكون وكل
ما كان كذلك كان محدثا على ما بيناه في مسلة حدوث الاجسام وان تعذر عليه
الخروج منها كان كالزمن المقعد العاجز عن الحركة وذلك صفة نقص وهو على
الله تعالى محال الحجـــة الرابعة وهو انه تعالى لو كان في مكان
وجهة فهذا المكان الذي سلم الخصم بانه تعالى حاصل فيه اما ان يكون موجودا او
معدوما فان كان موجودا والباري تعالى مختص بالمكان والجهة من الازل الى
الابد فحينيذ كان ذلك المكان موجودا مع الله تعالى في الازل وهذا محال
لان ذلك المكان لما كان موجودا وكان قابلا للقسمة كان ذلك عين الجسم فكان هذا
قولا بقدم الاجسام وايضا المكان لا يفتقر في وجوده الى المتمكن لان الخلا جايز بالاتفاق
واما الباري سبحانه وتعالى فانه عند الخصم يمتنع وجوده في غير الحيز والجهة
فعلى هذا يكون الباري تعالى مفتقرا في وجوده وحقيقته الى وجود المكان ووجود

المكان غني عنه فكان الباري على هذا التقدير مفتقرا الى غيره وكان المكان
لحصول ذاته غنيا عن غيره فكان المكان اولى بان يكون هو الاله والاله اولى ان يكون
العبد وكل ذلك ساقط من القول واما ان قيل بان المكان الذي جعل الخصم كونه
تعالى حاصلا فيه معدوم ونفي محض فهذا محال من القول لان النفي المحض والعدم
الصرف لا تخصص له ولا تعين له وما كان كذلك استحال القول بحصول الموجود فيه
فثبت ان القول بحصول الباري تعالى في المكان محال **فان قيل** هذا
الاشكال بعينه وارد في الجسم في المكان قلنا المراد من كون الجسم
في المكان كونه بحيث يمكن الاشارة الى كل واحد من جوانبه بانه غير الآخر وبانه
متصل به ومماس له ويرجع حاصل كونه في المكان الى مقداره واتصال بعض اجزائه
بالبعض فان اردتم بقولكم الله تعالى في المكان هذا المعنى كان هذا تصريحا
بكونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وحينئذ يرجع الكلام الى المسئلة الاولى
الحجة الخامسة الاحياز والجهات اما ان يكون متساوية في الماهية
او مختلفة في الماهية فان كان الاول لزم من صحة اختصاص الباري ببعض الا
حياز صحة اختصاصه بسائر الاحياز بدلا عن ذلك الحيز واذا كان حصوله في
كل واحد منها بدلا عن الآخر امرا جائزا كان حصوله في بعض تلك الاحياز بدلا عن
الباقي امرا جائزا فيفتقر ذلك الاختصاص الى المخصص وهو على القديم محال واما
ان قلنا ان الاحياز مختلفة في الماهية والحقيقة فلعل خاصية بعض تلك
الاحياز اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه وخاصية بعضها امتناع حصول ذات
الله تعالى فيه فنقول فتلك الاحياز اشياء متباينة بالعدد ومتباينة
بعينه وكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة فهي اشياء موجودة قائمة
بانفسها موجودة في الازل فاذا كانت هذه الاحياز غير متناهية كان قد حصل مع
الله تعالى في الازل موجودات قائمة بالنفس غير متناهية وذلك لا يرتضيه المسلم
فثبت ان القول بان الله تعالى في الجهة محال الحجة السادسة

العالم كرة واذا كان كذلك وجب ان لا يكون في الجهة وانما قلنا ان العالم كرة
وذلك لانا اذا رصدنا كسوفا قمريا فاذا وجدناه في البلاد الشرقية في اول الليل
وجدناه في البلاد الغربية في آخر الليل فعلمنا ان اول الليل بالمشرق هو آخر الليل
بعينه بالمغرب وذلك يدل على ان العالم كرة اذا ثبت هذا فنقول الجهة
التي هي فوق رؤسنا هو بعينه سفل لاولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر
من الارض فلو كان تعالى فوقا لكان اسفل بالنسبة الى سكان ذلك الجانب من الارض
ولو كان فوقا لهم لكان اسفل لنا فثبت انه تعالى لو كان في جهة لوجب ان يكون
اسفل بالنسبة الى بعض جوانب العالم ولما كان ذلك باطلا ثبت انه ممتنع كونه
تعالى في المكان والجهة واحتج الخصم بالعقل والنقل اما العقل فهو انه
تعالى لا بد وان يكون في حيز وجهة واذا ثبت هذا وجب ان يكون في جهة فوق
اما المقام الاول وهو انه تعالى في الحيز والجهة فاحتجوا عليه من وجهين احدهما
ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر كالعرض الساري في
الجوهر او يكون مباينا عنه بالجهة كالجسمين والعلم بذلك ضروري والثاني
ان الجسم مختص بالحيز والجهة وانما كان كذلك لانه قائم بالنفس والله تعالى مشارك له
في كونه قائما بالنفس فوجب ان يكون مشاركا له في الحصول في الجهة اما
المقام الثاني وهو انه تعالى لما ثبت انه يجب ان يكون في الجهة فنقول يجب
ان يكون تلك الجهة هي جهة فوق ويدل عليه وجهان الاول ان اشرف الجهات
جهة فوق وتخصيص اشرف الجهات باشرف الموجودات هو المناسب المعقول
والثاني ان الخلق بحسب طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون الايدي الى جهة العلو عند الدعاء
والتضرع وذلك يدل على ان فطرتهم تشهد بان معبودهم في جهة العلو واما
النقل فهو الالفاظ الموهمة في اثبات الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وقوله وهو القاهر فوق عباده وقوله يخافون ربهم من
فوقهم **والجواب عن الشبهة الاولى**

انا لا نسلم ان قسمة العقل تقتضي انقسام الموجودات الى ثلثة اقسام وذلك لان
كل موجودين فاما ان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالحيز او لا ساريا
فيه ولا مباينا عنه بالحيز فان ادعيتم ان القسم الثاني ممتنع الوجود والعلم بامتناعه
ضروري فقد ابطلناه وان سلمتم ان ابطال هذا القسم ليس معلوما بالضرورة بل
بالدليل فنقول قولكم ان كل موجودين فاما ان يكون احدهما ساريا في
الاخر او مباينا عنه بالجهة انما يصح لو ثبت فساد القسم الثالث فان اثبتم فساد
القسم الثالث بهذه المقدمة وقع الدور فيكون ساقطا واما الجواب
عن الشبهة الثانية فنقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مختصا بالحيز والجهة لذاته
المخصوصة لا لوصف اخر وذلك لان اختصاص الذات بالصفة لو كان لاجل صفة اخرى
لزم التسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما يكون ثابتا له لذاته فلم لا يجوز ان يكون الجسم
مختصا بالجهة والحيز من هذا الباب واما الجواب عن الشبهة
الثالثة وهي قولهم اشرف الجهات جهة العلو فنقول هذا الكلام ساقط
من وجوه الاول ان هذا الكلام مقدمة خطابية فلا يلتفت اليها في العقليات
والثاني انا بينا انه لما كان العالم كرة كان كل جهة يشار اليها فهي وان كانت
فوق بالنسبة لكنها تحت بالنسبة الى الباقين والثالث اما ان يقال لا
نهاية لامتداد ذات الباري تعالى في جهة العلو او يكون لامتداد ذاته نهاية فان كان
الاول لم يفرض في ذاته نقطة الا وفوقها نقطة اخرى فلا شي يفرض فيه الا وهو سفل
لا علو مطلق وان كان الثاني افترض فوق طرفه العلوي خلا فان ذلك الخلا منه
فلم يكن علوا مطلقا الرابع ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة
يكون حاصلا للحيز والجهة بالذات ويكون حاصلا للمتمكن بالعرض بسبب انه حصل
في ذلك المكان فحصول هذا الشرف للمكان والجهة اتم مما للمتمكن فلو كان الباري
تعالى حاصلا في الجهة لزم ان يكون المكان اشرف في هذا الباب من الباري وهو
باطل واما الجواب عن الشبهة الرابعة فهو انه لو كان رفع

الثالث صح

العلو صح

الايدي الى السما يدل على كون المعبود في السما وجب ان يدل وضع الجبهة
على الارض على كون المعبود في الارض ولما بطل ذلك فكذا ما قالوه واما الجواب
عن الوجوه النقلية فاعلم ان هنا قانونا كليا وهو انا اذا اثبتنا الظواهر النقلية
معارضة للدلايل العقلية فان صدقناهما معا لزم الجمع بين النفي والاثبات وان كذبناهما
معا لزم رفع النفي والاثبات وان صدقنا الظواهر النقلية وكذبنا الدلايل العقلية
لزم الطعن في الظواهر النقلية ايضا لان الدلايل العقلية اصل الظواهر النقلية
فتكذيب الاصل لتصحيح الفرع يقتضي تكذيب الاصل والفرع معا فلم يبق الا ان
نصدق الدلايل العقلية ونشتغل بتاويل الظواهر النقلية او نفوض علمها الى الله
تعالى وعلى التقديرين فانه يظهر ان الظواهر النقلية لا تصلح معارضا للقوانين
العقلية فهذا هو القانون في هذا الباب ومن اراد الاستقصا في تاويل الظواهر
الواردة في القران فعليه بكتاب اسرار التاويل وبالله التوفيق

التنزيل وانوار صح

المسئلة التاسعة في انه سبحانه وتعالى يستحيل ان تحل ذاته في شي

ويستحيل ان تحل صفاته في شي اعلم ان النصارى يذكرون الحلول تارة
والاتحاد اخرى وكلامهم في غاية الخبط ونحن نذكر تقسيما مضبوطا فنقول
القوم اما ان يقولوا بالحلول او بالاتحاد اما لذات الله او لصفة من صفاته اما بالنسبة الى
روح عيسى او بالنسبة الى بدنه واما ان لا يقولوا بشي من ذلك بل يقولوا انه تعالى اعطاه
قدرة على خلق الاجسام وعلما بالمغيبات واما ان لا يقولوا ايضا بذلك بل يقولوا
انه تعالى سماه ابنا على سبيل التشريف كما سمى ابراهيم خليلا على سبيل التشريف
فهذه الوجوه التي يحتملها كلامهم فنقول اما القول بالحلول فهو باطل
لانه لو حل في شي لكان اما ان يحل مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والاول
باطل لوجهين احدهما ان ذلك يقتضي اما حدوث الحال او قدم المحل وكلاهما
باطلان والثاني انه لما حل مع وجوب ان يحل كانت ذاته مفتقرة
الى ذلك المحل والمفتقر الى الغير ممكن بالذات واما القسم الثاني وهو

وهو انه تعالى يحل مع جواز ان يحل فهذا ايضا باطل لان المعقول من الحلول كون
الحال مفتقرا الى المحل ومحتاجا اليه فاذا لم يوجد هذا لم يتحقق معنى الحلول

فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ذاته توجب لذاته الحلول في المحل
بشرط وجود ذلك المحل فقبل وجود المحل لم يكن شرط هذا الاقتضا حاصلا فلا جرم
لم يحصل هذا الحلول وبعد وجود المحل حصل شرط الاقتضا فلا جرم حصل هذا الحكم
على سبيل الوجوب وايضا فلم لا يجوز ان يقال المحل يوجب كونه تعالى
حالا فيه فعند وجود المحل وجب هذا الحلول وقبل وجوده لا يجب

والجواب الفرق بين الحال وبين المحل انما يظهر من حيث
ان المحل والمحل غني عنه فان حصل هذا المعنى لزم ان يكون واجب الوجود لذاته
مفتقرا الى الغير وكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف وان لم يحصل هذا المعقول لم
يحصل مسمى الحلول واما القول بالاتحاد فهو ايضا باطل لان الشيئين اذا
اتحدا فحال الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان عدما معا كان
الحاصل ثالثا مغايرا لهما وان بقي احدهما وفني الاخر امتنع الاتحاد ايضا لان الموجود
لا يكون عين المعدوم فثبت بما ذكرنا ان القول بالحلول والقول بالاتحاد باطل
واما القول بانه تعالى خلق فيه القدرة على خلق الجسم فهذا ايضا
باطل لانا سنبين انه لا قدرة لاحد على الايجاد الا الله سبحانه وتعالى واما
القول بانه سماه الله تعالى ابنا على سبيل التشريف فهذا البحث
لفظي سمعي

احتج النصارى على قولهم بان عيسى
عليه السلام احيا الموتى وابرأ الاكمه والابرص وهذا لا يمكن الا بالقدرة الالهية

والجواب لم لا يجوز ان يقال الله تعالى هو الذي احيا الموتى
وابرأ الاكمه والابرص على وفق دعايه اظهارا للمعجزة ولقد ناظرت بعض
النصارى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فقال نعم
فقلت له فما الذي يدل على ان ذات الاله لم تحل في ذات زيد وبدن عمرو ولم تحل في بدن

هذه الزبانة وبدن هذه النملة فقال هذا ممتنع لانا انما اثبتنا هذا الحلول
في حق عيسى لانه ظهر على يده احيا الميت وابرا الاكمه والابرص فاذا لم يظهر شي
من هذه الاشيا على يد زيد وعمرو فكيف يمكن اثبات هذا الحلول في حقه فقلت
له انك سلمت اولا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول واحيا الميت وابرا
الاكمه والابرص دليل حصول هذا الحلول عندكم فلا يلزم من عدم هذا
الدليل عدم هذا الحلول فوجب ان يبقى شاكا في حلول الاله في بدن هذه النملة
وبدن هذه الزبانة وكل مذهب ادى الى مثل هذا القول فهو خسيس وايضا
كما ظهر احيا الميت على يد عيسى فقد ظهر ايضا على يد موسى لانه قلب العصا
ثعبانا بل هو اعجب لان انقلاب الخشبة ثعبانا عظيما اعجب من انقلاب الميت حيا
فان دلت معجزة عيسى على الحلول والاتحاد فبان تدل معجزات موسى على هذا
الحلول اولى وبالجملة فمذهب النصارى والحلولية اخس وارذل من ان يلتفت
العاقل اليه وبالله التوفيق

المسئلة العاشرة في بيان انه تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث

المشهور ان الكرامية يجوزون ذلك وساير الطوايف ينكرونه ومن الناس من
قال ان اكثر طوايف العقلا يقولون بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه
باللسان اما المعتزلة فمذهب ابي علي وابي هاشم واتباعهما انه تعالى
مريد بارادة محدثة لا في محل وكاره للمعاصي والقبايح بكراهة محدثة لا في
محل فهذه الارادات والكراهات وان كانت موجودة لا في محل الا ان
صفة المريدية والكارهية تحدث في ذات الله تعالى فهذا قول بحدوث
الحوادث في ذات الله وايضا اذا حضر المرئي والمسموع حدث في
ذات الله سبحانه وتعالى صفة السامعية والمبصرية بل المعتزلة لا يطلقون
لفظ الحدوث وانما يطلقون لفظ التجدد وهذا نزاع في العبارة واما
ابو الحسين البصري فانه يثبت علوما متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد

المعلومات واما الاشعرية فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه بانه رفع الحكم وانتهاء الحكم وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغيير لان الذي ارتفع او انتهى فانه قد عدم بعد وجوده وايضا يقولون انه تعالى عالم بعلم واحد ثم انه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقا بانه سيقع وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ويصير متعلقا بانه كان وا وقاوهذا التصريح بتغير هذه التعلقات ويقولون ايضا بان قدرته تعالى كانت متعلقة بايجاد الموجود المعين من الازل فاذا اوجد ذلك الشيء ودخل ذلك الشيء في الوجود انقطع ذلك التعلق لان الموجود لا يمكن ايجاده فهذا اعتراف بان ذلك التعلق قد زال وهذا ايضا الارادة الازلية كانت متعلقة بترجيح وجود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين فاذا ترجح ذلك الشيء في ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق لان ترجيح المترجح محال وايضا توافقنا على ان المعدوم لا يكون مرئيا ولا مسموعا فالعالم قبل ان كان موجودا لم يكن مرئيا ولا مسموعا فاذا خلق الالوان صارت مرئية مسموعة فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات ولو ان جاهلا التزم كون المعدوم مرئيا ومسموعا قلنا له الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما او كان يراه موجودا الاسبيل الى القسم الثاني لان رؤية المعدوم موجودا غلط وهو على الله تعالى محال ثم اذا اوجده فانه يراه موجودا لا معدوما والا عاد حديث الغلط فعلمنا انه تعالى كان يرى العالم معدوما وقت عدمه ووقت وجوده موجودا وهذا يوجب ما ذكرناه واما الفلاسفة فهم مع انهم ابعد الناس في الظاهر عن هذا القول فهم قايلون به وذلك لان مذهبهم ان الاضافات موجودة في الاعيان وعلى هذا كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه فكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف اضافي حدث في ذاته واما ابو البركات البغدادي وهو من اكابر الفلاسفة المتاخرين فانه صرح في كتابه المعتبر باثبات ارادات محدثة في ذات الله تعالى وعلوم محدثة في ذات الله تعالى وزعم انه لا سبيل الى الاعتراف

بكونه تعالى الها لهذا العالم الا مع هذا المذهب ثم قال الاجلال من هذا الاجلال واجب والتنزيه من هذا التنزيه لازم واذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر فرق العقلاء وان كانوا ينكرونه باللسان واعلم ان الصفات على ثلثة اقسام احدها صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض وثانيها الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافات كالعلم والقدرة وذلك لان العلم صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور وذلك التعلق اضافة مخصوصة بين القدرة والمقدور وثالثها الاضافات المحضة والنسب المحضة مثل كون الشيء قبل غيره وبعده ومثل كون الشيء يمينا لغيره او يسارا له فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الاخر منك فقد كنت يمينا له ثم صرت الان يسارا له فههنا لم يقع التغير في ذاتك ولا في صفة حقيقية من صفاتك بل في محض الاضافات اذا عرفت هذا فنقول اما وقوع التغير في الاضافات فلا خلاص عنه واما وقوع التغير في الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه وساير الطوايف ينكرونه وظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية وبين مذهب غيرهم والذي يدل على فساد قول الكرامية وجوه

الحجة الاولى انه كل ما كان من صفات الله تعالى فلا بد وان يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خاليا عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص فيلزم ان ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها وذلك محال فثبت ان حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال

الحجة الثانية لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته فكانت تلك القابلية ازلية وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول فلو كانت قابلية الحوادث ازلية لكان وجود الحوادث في الازل ممكنا الا ان هذا محال لان الحوادث ما لها اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما محال واعلم ان هذا الدليل مبني على ثلاث مقدمات

المقدمه الاولى انه لو كانت ذاته قابله للصفه الحادثه لكانت تلك القابليه
من لوازم ذاته والدليل عليه انها لو لم تكن من اللوازم لكانت من العوارض فكانت الذات
قابله لتلك القابليه فقبول تلك القابليه ان كان من اللوازم فهو المقصود وان كان
من العوارض فيفتقر الى قابليه اخرى ويلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابليه
تكون من لوازم الذات وهو المطلوب المقدمه الثانيه اذا كانت
ازليه وجب ان يكون المقبول صحيح الوجود في الازل والدليل عليه ان كون الشي قابلا
لغيره نسبه بين القابل والمقبول والنسبه بين الشيين متوقفه على تحقق كل واحد من
المنتسبين فلما كانت صحه اتصاف الباري بالحوادث حاصله في الازل لزم ان يكون
صحه وجود الحوادث حاصله في الازل والمقدمه الثالثه ان حدوث
الحوادث في الازل غير ممكنه ودليله ما ذكرنا انه يقتضي الجمع بين ثبوت اوليه ونفي
عدمها وذلك محال فان قيل ينتقض ما ذكرتم من الدليلين بتجدد الاضا
فات وينتقض هذا الدليل بعينه بان القدره ازليه وتاثيرها في صحه الفعل مع انه
لا صحه للفعل في الازل والجواب عن الاول ان الاضافات
لا وجود لها في الاعيان والا لزم التسلسل واذا كان كذلك زال السوال واما
السوال الثاني فجوابه ان وجود القادر يجب ان يكون متقدما على وجود
المقدور فظهر الفرق الحجه الثالثه قول الخليل عليه السلم
لا احب الافلين والافول عباره عن التغير وهذا يدل على ان التغير لا يكون الها
اصلا **اما الكراميه فاحتجوا من وجهين احدهما** صح
الدلايل على انه لا بد من الاعتراف بحدوث الكلام والاراده والسامعيه والمبصريه
ثم اقاموا الدلايل على انه لا بد من قيام الصفه بالموصوف وحينئذ يحصل من هذين الاصلين
كونه تعالى محلا للحوادث الحجه الثانيه انهم قالوا حصلت
الموافقه بيننا وبين الاشعريه على انه يصح قيام المعاني بذات الله تعالى في الجمله ولا فارق
بين المعاني القديمه وبين المعاني الحادثه الا في القدم والحدوث ولا يجوز ان يكون القدم

معتبرا في المقتضي لان القدم عباره عن نفي الاوليه وذلك قيد عدمي والقيد العدمي
لا يكون داخلا في المقتضي واذا سقط العدم عن درجه الاعتبار تبين انه انما صح قيام
تلك المعاني بذات الله تعالى لكونها معان وصفات والحوادث تشاركها في هذا المعنى
فيلزم صحه قيام الحوادث بذات الله تعالى والجواب عن الحجه
الاولى انا نستحب عن ذلك لا نسلم بحدوث الكلام والاراده والسمع والبصر وعن الثانيه
لا نسلم انه لا فارق بين صفات الله تعالى وبين هذه الاعراض الحادثه الا في القدم والحدوث
ولم لا يجوز ان يكون تلك الصفات مخالفه لهذه الصفات باعيانها وحقايقها
المخصوصه سلمنا انه لا فارق الا القدم فلم لا يجوز ان يكون القدم معتبرا في
المقتضي قوله انه قيد عدمي قلنا لا نسلم فان القدم عباره عن نفي
العدم السابق ونفي النفي ثبوت والله التوفيق **المسله الحاديه
عشر في بيان كونه تعالى قادرا** والكلام فيه مرتب على
فصلين الفصل الاول في حقيقه القادر القادر هو الذي
يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفه مثاله الانسان ان شاء ان يمشي قدر
عليه وان شاء ان لا يمشي قدر عليه اما ما بين النار في التسخين فليس كذلك لان ظهور
التسخين من النار غير موقوف على ارادته ودواعيه بل هو امر لازم لذاته وههنا
للفلاسفه سوالات الاول ان هذا القادر المحكوم عليه بانه يصح
منه الفعل بدلا عن الترك ويصح منه الترك بدلا عن الفعل اما ان يكون رجحان احد
طرفي الفعل والترك على الطرف الاخر موقوفا على انضمام مرجح اليه او لا يكون
كذلك لا جائز ان يقال انه لا يتوقف ذلك الرجحان على المرجح ويدل عليه وجهان
الاول انه لو حصل رجحان احد الطرفين على الاخر من غير مرجح لكان
قد حصل الممكن من غير مرجح وذلك يقتضي نفي الصانع والثاني انا اذا رجعنا
انفسنا وجدنا انه ما لم يحصل في القلب ميل الى احد الطرفين لم يترجح ذلك الطرف على
الاخر ومتى صار الميل الى الحركه الى هذا الجانب والى الحركه الى الجانب الاخر على

التساوي لم يترجح احدهما على الاخر بل بقي الانسان في موضعه الذي هو فيه ساكنا متحيرا الى ان يظهر المرجح فحينئذ يحصل الرجحان فظهر بما ذكرنا ان القول بانه يجوز حصول رجحان احد الطرفين على الاخر من غير مرجح باطل فاسد واما القسم الثاني وهو انه لا بد في هذا الرجحان من مرجح فنقول اذا حصلت المرجحات اما ان يكون الترك ممكنا او غير ممكن فان كان الترك ممكنا فمع حصول هذه المرجحات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك فاختصاص احد الوقتين بالفعل والوقت الثاني بالترك اما ان يتوقف على مرجح لاجله اختص الوقت بالفعل والاخر بالترك او لا يتوقف فان توقف على مرجح لم يكن الحاصل اولا مرجحا تاما وقد فرضناه كذلك وايضا فلنفرض حصول هذا المرجح فحينئذ اما ان يكون حصول الفعل في هذا الوقت واجبا او جائزا فان كان جائزا عاد التقسيم الاول وافتقر الى مرجح اخر ولزم التسلسل وهو محال ولما بطل هذا ثبت ان الفعل واجب الحصول عند حصول كل المرجحات وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة في الترجيح فعلى هذا التقرير القادر حال ما حصلت المؤثرات باسرها يجب عقلا ان يصدر عنه الاثر ويمتنع ان لا يصدر وحال ما لم يوجد المؤثرات باسرها يجب عقلا ان لا يصدر عنه الاثر ويمتنع ان يصدر وعلى هذا التقرير لا يبقى فرق البتة بين القادر والموجب بل الفرق ان شرائط التاثير في حق القادر يسرع اليه التغير فاذا حصلت بعد ان كانت معدومة صار القادر واجب التاثير واذا زالت بعد ان كانت موجودة صار ممتنع التاثير الا ان هذا التغير انما يعقل في حق من يكون مؤثريته موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته لانه تعالى مبدا لما سواه فلا يكون تاثيره فيما سواه موقوفا على شيء منفصل عنه فلا جرم كان تاثيره في غيره بمحض ذاته وذاته ممتنعة التغير فكان تاثيره في غيره ايضا ممتنع التغير فهذا هو السؤال القوي الذي عليه يعولون وبه يصولون السؤال الثاني قالوا ثبت من مذهبكم ان التغير ممتنع في صفات الله وان العدم على القديم محال ثم من مذهبكم ان اراده الله تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد بترجيح

وجود ذلك الحادث المعين على عدمه وقدرته من الازل الى الابد متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين واذا كان التغير ممتنعا في صفات الله تعالى استحال من الله تعالى ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان لا يوجد وجود ذلك المقدور واذا كان الامر كذلك كان [؟] موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار السؤال الثالث لا شك انه تعالى عالم بجميع المعلومات فهو يعلم ان الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني والشيء الفلاني لا يقع في الوقت الفلاني وخلاف المعلوم محال الوقوع لان عدم وقوع الشيء مع العلم بوقوع الشيء ضدان والضدان ممتنعان لذاتهما واذا كان كذلك فما علم الله وقوعه كان واجب الوقوع ممتنع العدم وما علم عدمه كان واجب العدم ممتنع الوجود ولا خروج عن هذين القسمين فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار السؤال الرابع الترك عبارة عن البقاء على العدم الاصلي والعدم الاصلي لا يصلح ان يكون مقدورا لوجهين احدهما ان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فلا يكون للقدرة اثر فيه البتة فامتنع كون العدم مقدورا والثاني وهو ان العدم الاصلي باق كما كان قبل ذلك والباقي حال بقائه لا يكون مقدورا نظرا الى كونه عدما ونظرا الى كونه باقيا فثبت ان الترك لا يصلح لان يكون مقدورا البتة فلم يكن القادر قادرا الا على الفعل ولا قدرة له على الترك البتة فثبت ان القادر له صلاحية التاثير في الوجود وليس له صلاحية الترك فحينئذ ينقلب القادر موجبا ولا يبقى بينه وبين الموجب فرق البتة فهذا مجموع اسولة الفلاسفة في هذا المقام الجواب عن السؤال الاول هو ان يقول المتكلمين في هذا الموضع قولان احدهما ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعي لان الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب فلاجل صار اولى بالوقوع صار الوقوع راجحا على اللاوقوع ولاجل انه لا ينتهي الى حد الوجوب يبقى الفرق بين الموجب والقادر واعلم ان هذا الكلام ضعيف من وجهين احدهما هو ان في الوقت الذي كان الفعل والترك

في حيز التساوي كان رجحان الوجود على العدم في ذلك الوقت ممتنعا فعندما
صار احد الطرفين مرجوحا ان دخول المرجوح في الوجود حال كونه مرجوحا
اولى بالامتناع لانه حال كونه مرجوحا اضعف منه حال كونه مساويا
واذا كان دخول المرجوح في الوجود ممتنعا كان دخول الراجح في الوجود
واجبا ضرورة انه لا خروج عن طرفي النقيض والثاني ان عند حصول
كل مرجحات الوجود اما ان يكون العدم ممتنعا او لا يكون فان كان العدم
محالا فلنفرض مع حصول كل المرجحات تارة حصول الوجود واخرى حصول
العدم فاختصاص احد الوقتين بحصول الوجود والوقت الثاني بحصول
العدم ان لم يتوقف على مرجح مع ان نسبة كل المرجحات الى هذين الوقتين
على السوية فقد ترجح الممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال وان توقف على
انضمام مرجح اليه لم يكن الحاصل قبل ذلك كل المرجحات وقد فرضنا حصول
كل المرجحات هذا خلف ثم انا ننقل التقسيم المذكور الى هذه الحالة وهو ان
بعد حصول هذا القيد وهذا المرجح ان كان التاثير واجبا فهو المقصود وان
لم يكن واجبا عاد التقسيم وافتقرنا الى قيد اخر ولزم اما التسلسل واما الانتهاء
الى الوجوب وهذا الكلام قاطع لا يرجى دفعه

القول الثاني للمتكلمين في هذا المقام

وهو ان صدور الفعل عن القادر لا
يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه وهذا القول اختيار اكثر العلماء
وتقريره ان العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما على الاخر لا لمرجح وكذا الجائع اذا خير بين اكل احد
الرغيفين متساويين من جميع الوجوه وكذا الهارب من السبع الضاري اذا
عن له طريقان فانه يختار احدهما على الاخر لا لمرجح فثبت ان صدور الفعل عن
القادر لا يتوقف على الداعي قالت الفلاسفة الاعتراض على هذا الكلام
من وجهين احدهما اذا جاز في العقل رجحان احد طرفي الجائز على

الاخر لا لمرجح اصلا لم يكن الاستدلال برجحان احد طرفي الممكن على الطرف الاخر
على وجود المرجح طريقا صحيحا واذا كان لا سبيل الى اثبات الصانع الا بهذا
الطريق ثم صار هذا الطريق مطعونا فيه لزم بطلان الاستدلال بالامكان
والحدوث على اثبات الصانع الثاني انا اذا اختبرنا انفسنا في القدحين
والرغيفين والطريقين علمنا انه ما لم يحدث في قلبنا ميل وداعية الى اختيار
احدهما دون الاخر واذا علمنا انه لا بد في الترجيح من حصول الميل الى احدهما
في القلب على التعيين فذلك الميل مرجح خاص فثبت ان في هذه الصورة لم
يحصل الرجحان الا مع المرجح اقصى ما في الباب ان يقال لا ندري لم حدث الميل الى
هذا الرغيف ولم يحدث الى ذلك الرغيف الاخر لانا نقول سبب
حدوث الميل في قلوبنا ليس ميل اخر في القلب والا لزم التسلسل بل الميول
والارادات يشبه ان يكون ميل وارادة تحدث في القلب اما بخلق الله تعالى او بسبب
من الاسباب السماوية وحينئذ يكون هذا الاشكال زائلا والذي يحقق هذا
الكلام ان العطشان اذا خير بين القدحين فانه ما لم يخص احد القدحين بمد
اليد واخذه فانه لا يمكنه ان يشرب ذلك الماء ما لم يميل قلبه الى اخذ ذلك القدح
فانه لا يمد يده اليه فذلك الميل الخاص والارادة الخاصة مرجحة لاحد الطرفين
فثبت ان في هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا لمرجح واما انه لم حدث الميل الى
هذا ولم يحدث الى ذلك فذلك مستند الى الاسباب الفلكية اجاب
المتكلمون عن السؤال الاول بانا لا نقول ان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر يحوج
الى المرجح في جميع المواضع بل نقول الشيء اذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث وهذا
الامكان هو المحوج الى المقتضي فاما ترجيح الفعل على الترك في حق القادر فذلك
لا يحوج الى المرجح والذي يدل عليه ان الفرق بين القادر المختار وبين العلة الموجبة
امر معلوم بالضرورة فان كل احد يفرق بالضرورة بين كون الانسان مختارا
في فعله وقوله وقيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطا بالطبع والنار صاعدة بالطبع

وتوقف صدور الفعل عن القادر على المرجح يقتضي ان لا يبقى بين الموجب وبين المختار فرق البتة وكل نظري افضى الى فساد الضروري كان باطلا فعلمنا انه لا بد من الاعتراف بان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على المرجح فهذا منتهى البحث في هذا الباب واما الجواب عن السؤال الثاني فهو انه ليس القادر عبارة عن الذي عند اختيار الفعل يتصور منه اختيار الترك فان ذلك يجري مجرى اجتماع الضدين وهو محال بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس فهذا المعنى معقول في حق الله تعالى فكان قادرا بالاتفاق بقي الكلام في الشيء الذي تعلقت ارادته وقدرته في الازل بايجاده في لا يزال فنقول لا حالة من الاحوال تشار اليه الا ويمتنع من الله تعالى في ذلك الوقت ان لا يوجد ذلك الفعل اذ لو لم يوجد لانقطع ذلك التعلق المستمر من الازل الى ذلك الوقت وذلك يقتضي تغير صفات الله تعالى وزوال ذلك التعلق القديم وكل ذلك محال واذا كان كذلك فلا حال تشار اليه الا ويجب عقلا كونه تعالى موجدا لذلك الفعل في ذلك الوقت الخاص ويمتنع ان لا يكون مؤثرا فيه فهذا يكون موجبا لا قادرا الا انا نقول الصلاحية الاصلية كانت حاصلة فهذا القدر يكفي في الفرق بين الموجب وبين المختار واما الجواب عن السؤال الثالث وهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين تبع لوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين ووقوعه في ذلك الزمان المعين تبع لتاثير القدرة والارادة في ايقاعه في ذلك الزمان واذا كان الامر كذلك كان تعلق العلم بوقوعه في ذلك الزمان المعين تبعا التبع لتعلق القدرة والارادة بايقاعه في ذلك الزمان فيمتنع ان يكون تعلق العلم مانعا من تعلق القدرة والارادة واما الجواب عن السؤال الرابع فهو ان المراد من قولنا انه قادر على الفعل والترك هو انه يمكنه ان يفعل ويمكنه ان لا يفعل بل يتركه

كما كان وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال بمجموع الكلام في الفرق بين القادر والموجب وهو من ادق المباحث العقلية

الفصل الثاني في اقامة الدلالة على انه تعالى قادر

اتفق ارباب الملل والاديان على ان تاثير الباري تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار وزعمت الفلاسفة ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب كتاثير الشمس في الاضاءة وتاثير النار في التسخين والاحراق فنقول الدليل الدال على انه قادر لا موجب انه لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لكان تاثيره في العالم اما ان لا يكون موقوفا على شرط واما ان يكون موقوفا على شرط فان لم يكن موقوفا على شرط لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه وكلاهما باطلان واما ان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم ايضا قدم العالم وان كان حادثا كان الكلام فيه كما في الاول فيفضي الى التسلسل وهو ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر قبله وذلك قول بحوادث لا اول لها وقد ابطلناه في مسئلة حدوث الاجسام فثبت ان القول بكونه تعالى موجبا بالذات يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا واذا بطل هذا ثبت انه تعالى فاعل مختار فان قيل وجود العالم في الازل اما ان يكون جائزا او ممتنعا فان كان جائزا فحينئذ يلزم قدم العالم وعلى هذا التقدير ليس لكم ان تقولوا ان قدم العالم محال لان هذا التقرير هو تقرير ان قدم العالم ليس بمحال واما ان كان قدم العالم محالا فنقول ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها اثرها عند تخلف الشرط او حضور الموانع ومن اقوى الشرائط كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع ومن اقوى الموانع كونه ممتنع الوقوع فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى موجب بالذات لوجود العالم الا انه لم يوجد في الازل الا لتحقق الازلية المانع من وجود العالم فلما ان زال المانع حصل المعلول والذي يحقق هذا السؤال وهو ان القدرة وان لم تكن

لوجود صح

موجبة للفعل الا انها موجبة لصحة وجود الفعل ثم انه تعالى قادر في الازل
مع ان صحة الفعل غير حاصلة في الازل ولا جواب لكم عن هذا السؤال الا ان
تقولوا القدرة توجب صحة الفعل بشرط عدم المانع والازل مانع من هذه الصحة
فلهذا المعنى حصلت القدرة في الازل مع انه لم تحصل صحة الفعل في الازل فاذا
صح منكم هذا السؤال في القادر فلم لا يصح مثله في جانب الموجب ثم نقول لم لا
يجوز ان يقال انه تعالى موجب لذاته وجود العالم في الوقت المخصوص
في الازل واذا كان كونه موجبا انما حصل على هذا الوجه لم يلزم من قدم العلة
قدم المعلول لا يقال نسبة ذات الموجب الى جميع الاوقات
المقدرة على السوية فاختصاص الايجاب بذلك الوقت المعين يكون ترجيحا
للممكن من غير مرجح وهو محال لانا نقول اليس تقولون في القادر
انه صدر عنه فعله في وقت دون وقت لا لمرجح اصلا مع ان نسبة صلاحية
القدرة والارادة بالنسبة الى كل الاوقات على السوية فلم لا يجوز مثله
في الموجب بالذات والجواب عن الاول هب ان الازل مناف
لحدوث العالم ولكن اذا كان العالم محدثا كان حدوثه مختصا بوقت معين
ولو كان حادثا قبل ان حدث بقدر عشرة ايام لم يضر هذا القدر ازليا
واذا كان كذلك فلا وقت يفرض حدوثه فيه الا وكان المانع وهو الازل
زائلا قبل ذلك الوقت واذا كان المانع زائلا قبل ذلك الوقت وكانت
العلة الموجبة حاصلة قبل ذلك لزم حدوثه قبل ان حدث وذلك محال
فوجب القول بانه تعالى فاعل بالاختيار لا انه موجب بالذات قوله
ثانيا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى موجب لذاته وقوع العالم مشروطا بحضور
ذلك الوقت وعند هذا يعود التقسيم الذي ذكرناه من ان ذلك الشرط ان
كان قديما لزم قدم المعلول وان كان حادثا كان الكلام فيه كما في الاول
وهذا يقتضي استناد كل حادث الى حادث آخر لا الى اول وهذا هو القول بوجود

حوادث لا اول لها وقد ابطلناه **واحتج المخالف على قوله بوجوه**
الحجة الاولى لا شك انه تعالى مؤثر في وجود العالم فكونه مؤثرا
في العالم اما ان يكون لذاته او لصفة قديمة او لصفة محدثة والقسم الثالث باطل
لان تلك الصفة المحدثة ان وقعت لا عن مؤثر لزم نفي الصانع وان افتقرت الى
المؤثر لزم التسلسل ولما بطل هذا القسم تعين احد القسمين وهو ان يكون كونه
مؤثرا في العالم اما لذاته واما لصفة قديمة واذا كانت هذه المؤثرية اما لاجل
الذات واما لاجل الصفة القديمة لزم من دوام الذات ودوام تلك الصفة دوام
تلك المؤثرية اذ لو لم يجب ذلك كان ان يحصل الاثر تارة وان لا يحصل اخرى فيكون
تميز احدى الحالتين عن الاخرى لا لمرجح وهو محال واذا كانت تلك ا
لمؤثرية واجبة الثبوت ممتنعة الزوال كان موجبا بالذات لا فاعلا بالقدرة
والاختيار الحجة الثانية القول بكون المؤثر قادرا يفضي الى
التناقض فكون القول به باطلا وانما قلنا انه يفضي الى التناقض
لان كون القادر قادرا على المقدور موقوف على تميز ذلك المقدور في
نفسه عن الممتنعات لانه لولا ذلك التميز لم تكن قدرته عليها اولى من قدرته على الممتنعات
فهذا يقتضي ان يكون تميز المقدور عن غيره سابقا على تعلق قدرة القادر به وايضا
المقدور هو الذي يقع باثر القادر وتكوينه فهذا يقتضي ان يكون تحقق ذات
المقدور متاخرا عن تعلق قدرة القادر واذا كان تحقق ذاته متاخرا عن تعلق
قدرة القادر به كان تميزه عن غيره اولى بان يكون متاخرا ~~عن تحقق ذاته~~ لان التميز
حكم من احكام ذاته وحالة من احوال ذاته وحكم الشيء وحالته متاخر عن تحقق
ذاته فهذا يقتضي ان يكون تميز المقدور عن غيره متقدما على تعلق قدرة القادر به
وان يكون متاخرا عنه وذلك محال فثبت ان القول بكون القادر قادرا على
الشيء يفضي الى هذا المحال فكان القول بكون القادر قادرا على الشيء محالا لا يقال
ماهية المقدور متقدمة على تعلق القدرة به ووجوده متاخر عن تعلق القدرة

وجوب صح

كما هو مذهب القائلين بان المعدوم شيء لانا نقول اذا كانت
الماهية مقررة في العدم وفي الوجود ولا تاثير للقدرة فيهما البتة لم تكن الماهية
مقدورة البتة بل كان المقدور اما الوجود واما جعل الماهية موصوفة
بالوجود وهذا من حيث انه متعلق القدرة يجب ان يكون متقدما على القدرة
ومن حيث انه اثر القدرة يجب ان يكون متاخرا عن القدرة فيعود المحال المذكور
الحجة الثالثة وجود المخلوق اما ان يكون معللا بان القادر
قادر او بان الخالق خلقه وكونه فان كان الاول لزم ان يقال انه ما دام يكون
قادرا يكون المخلوق موجودا واذا كان كذلك امتنع انفكاك القادر
عن وجود المخلوق وان كان الثاني لزم ان يكون كونه خالقا مغايرا لكونه
قادرا لانه لما صدق ان وجود المخلوق ليس لكونه قادرا بل لكونه خالقا فصدق
هذا النفي والاثبات يوجب المغايرة ثم نقول كونه خالقا
اما ان يكون حادثا فيحتاج حينئذ الى خالقية اخرى وهو محال او يكون قديما
فنقول الخالقية صفة قديمة فيكون ممتنعة الزوال واستلزام الخالقية
للخلق امر واجب بالذات لان الخلق دون المخلوق محال فاذا الذات
مستلزمة للخلق والخلق مستلزم للمخلوق ومستلزم المستلزم مستلزم
فذات الله تعالى مستلزمة لوجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك كان
موجبا بالذات لا قادرا بالاختيار والجواب عن الاول ان
حدوث هذه الاثار لاجل الصفة القديمة المسماة بالقدرة قوله لو كان
المصدر قديما لكان الاثر قديما قلنا هذا انما يلزم في الموجب بالذات اما القا
در بالاختيار فهو ممنوع والجواب عن الثاني ان ما ذكرتموه وارد عليكم
في الموجب لان الموجب لا يوجب الاثر معينا فلولا امتياز ذلك الاثر عن غيره والا
لم يكن كونه موجبا لذلك الاثر اولى من كونه موجبا لغيره فيلزم ان يكون تميز ماهية
المعلول عن غيرها متقدما على تاثير الموجب فيه ولما كان حقيقة تاثير تلك العلة

يكن متاخرا عنه فيلزمكم في الموجب ما الزمتم علينا في القادر والجواب
عن الثالث انه لا معنى لكونه تعالى خالقا الا وقوع المخلوق بقدرته وعلى هذا
التقدير يسقط الشبهة التي ذكرتموها وبالله التوفيق

المسألة التاسعة عشر في انه سبحانه وتعالى عالم

وهذه المسألة مرتبة على فصلين الفصل الاول في اقامة الدلالة على
انه سبحانه وتعالى عالم وبرهانه ان افعال الله تعالى محكمة متقنة فيدل
عليه تشريح بدن الانسان وقد لخصنا هذا العلم في الطب الكبير الذي صنفناه
وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيه اكثر من تقدمنا واما ان كل من كان فعله محكما متقنا
وجب ان يكون عالما بتلك الافعال فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والامتحان
فان قيل لم لا يجوز ان يقال المبدا الاول الواجب الوجود لذاته يوجب بالذات
موجودا وذلك الموجود هو الخالق لهذا العالم وهو عالم بما فيه من المصالح الا ان
الواجب الوجود الذي هو المبدا الاول لا يكون عالما سلمنا ان
فاعل هذه الافعال الحادثة في هذا العالم هو الله تعالى لكن ما المراد من كونها
محكمة متقنة ان عنيتم به كونها مطابقة للمصلحة فنقول تدعون
كونها مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه او تدعون كونها مطابقة للمصلحة
من كل الوجوه فان اردتم الاول فهو مسلم لكن لا نسلم ان فعل ما كان
مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه يدل على كون الفاعل عالما لان الافعال
الصادرة عن النائم والساهي قد تكون مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه
مع انها لا تدل البتة على علم فاعلها وان اردتم الثاني فلا نسلم ان هذه
الحوادث والترتيبات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه وظاهر انه ليس كذلك
فانه لا شيء من مفردات هذا العالم ومركباته الا وهو مصلحة من وجه مفسدة
من وجه اخر نزلنا عن مقام الاستفسار لكن لا نسلم ان الفعل المحكم
يدل على كون فاعله عالما والدليل عليه وجوه احدها ان

نسان

البيوت المسدسة التي يبنيها النحل من غير مسطر ولا فرجار لا يقدر عليه الا
والبيت الذي ينسجه العنكبوت من تلك الخيوط من غير شيء من الالات والادوات
لا يقدر عليه الانسان فلو دل ذلك على علم الفاعل لزم ان تكون هذه الحيوانات
اكثر علما من الانسان ومعلوم ان ذلك باطل الثاني هو ان الفعل
المحكم المتقن قد يصدر مرة واحدة من الجاهل وهذا مما شاهدناه واذا جاز صدوره
مرة واحدة جاز صدوره ثانيا وثالثا لان الاشياء المتماثلة حكمها حكم واحد واذا كان
كذلك بطلت دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل سلمنا ان فاعل الفعل
المحكم لا بد له من ادراك وشعور ولكن لم لا يكفي فيه الظن ولم قلتم انه لا بد من العلم
والدليل عليه ان اكثر هذه الافاعيل العجيبة الصادرة من الناس انما تصدر
عنهم حال كونهم ظانين لا حال كونهم قاطعين اقصى ما في الباب ان يقال الظن
قد يخطئ كثيرا الا انا نقول المصالح الحاصلة في ترتيبات هذا العالم غير خالية عن
المفاسد فلعل هذه المفاسد انما وقعت لاجل ان فاعلها ظان لا عالم

والجواب عن السؤال الاول ان من استدل في حدوث العالم
بدليل الحركة والسكون كان هذا السؤال لازما عليه اما نحن لما بينا ان كل
ما سوى الله تعالى محدث سوى كان متحيزا او قائما بالمتحيز او لا متحيزا ولا قائما
بالمتحيز سقط عنا هذا السؤال لانه لما كان كل ما سوى الله تعالى محدثا كان
المؤثر سبحانه في ايجادها بالقدرة والاختيار لا بالطبع والايجاب والموجب للشيء
على سبيل القدرة والاختيار لا بد وان يكون له شعور بما يقصد الى ايجاده واختراعه
وهذا القدر يكفي في اثبات كونه عالما فاما انه تعالى عالم بكل الاشياء فذلك
مسئلة اخرى وبهذا السؤال سقط جميع ما ذكروه من الاسولة وبالله التوفيق

واحتج قدماء الفلاسفة على انكار العلم بوجوه

الشبهة الاولى قالوا لو كان عالما اما ان يكون عين ذاته او زائدا على ذاته والقسمان
باطلان اما انه لا يجوز ان يكون علمه عين ذاته فلوجوه الاول
انا اذا ادركنا التفرقة بين قولنا ذاته ذاته وبين قولنا ذاته علمه وهذا يوجب
التغاير والثاني انا بعد معرفة انه موجود واجب الوجود لذاته نفتقر
في معرفة كونه تعالى عالما الى دليل منفصل والمعلوم مغاير لغير المعلوم
الثالث ان حقيقة العلم مغايرة لحقيقة القدرة ولحقيقة الحياة
فان كان الكل عبارة عن ذاته لزم القول بان الحقائق الثلثة حقيقة واحدة
وذلك باطل بالبديهة واما انه لا يجوز ان يكون ذلك العلم مفتقرا في تحققه
الى تلك الذات لان الصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن
لذاته مفتقر الى المؤثر والمؤثر فيه ليس الا تلك الذات فتكون تلك الذات
موصوفة به ومؤثرة فيه مع ان تلك الذات منزهة عن جميع جهات التر
فيكون البسيط قابلا وفاعلا معا وذلك محال لان المفهوم من كونه قابلا
غير المفهوم من كونه فاعلا وهذان المفهومان ان كانا خارجين عن
الذات كان المفهوم من استلزام الذات لاحدهما غير المفهوم من استلزامها
للاخر فيعود التقسيم الاول فيه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر يقع
في الذات فيكون ذاته مركبة من الاجزاء وكل ما كان كذلك
كان ممكنا لذاته فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف الشبهة
الثانية ذاته سبحانه بدون هذا العلم اما ان تكون كاملة على الاطلاق
وحينئذ لا يكون في حصول هذا العلم كمال وجلال فوجب نفيه
واما ان لا تكون الذات بدون هذا العلم كاملة فحينئذ تكون
الذات الواجب الوجود ناقصة بذاتها كاملة بغيرها وذلك محال
الشبهة الثالثة كونه الها للعالم ان لم يتوقف على اثبات
هذا العلم لم يجب اثباته وان توقف عليه كان مبدا العالم مركبا من
الذات والعلم وكل مركب ممكن فكان مبدا كل الممكنات ممكنا وذلك
محال والجواب عن الشبهة الاولى لم لا يجوز

ان يكون البسيط حقا قابلا وفاعلا معا قوله تغاير المفهومين يدل على
وقوع الكثرة في الذات قلنا ينتقض بالوحدة فانها نصف الاثنين وثلث الثلاثة
وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة وكذلك
النقطة محاذية لجملة اجزاء الدائرة مع انها غير قابلة للقسمة والجواب
عن الشبهة الثانية ان يقال كون تلك الذات بعض كونها مستلزمة لحصول هذا
العلم فلا نقول الذات ناقصة بذاتها مستكملة بغيرها بل نقول كونها
كاملة لذاتها يستلزم حصول صفات الكمال والجواب
عن الشبهة الثالثة مبدأ العالم هو الذات الواجبة الوجود الموصوفة بالعلم
والقدرة والذات هي الواجبة لذاتها وبذاتها وهي مستلزمة لهذه الصفات فلم
قلتم بان ذلك محال وبالله التوفيق

الفصل الثاني في بيان انه سبحانه عالم بكل المعلومات

برهانه انه تعالى حي وكل من كان حيا فانه يصح منه ان يعلم كل
واحد من المعلومات والموجب ايضا لهذه العالمية ذاته ونسبة الذات الى الكل
على السوية فلم يكن بان توجب ذاته كونه عالما بالبعض اولى من ان توجب كونه عالما
بالباقي فثبت كونه تعالى عالما بكل المعلومات واعلم ان المخالفين في هذه المسألة
طوائف ونحن نشير الى شبهة كل واحد منهم اساسه حقيقته **النوع الاول**
الذين يقولون يمتنع كونه تعالى عالما بذاته واحتجوا عليه بان كون الشيء عالما بالشيء
اضافة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وهذا لا يحصل الا بين شيئين فالشيء الواحد
من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه وهذا بخلاف علم الواحد منا بنفسه فان
نفس الواحد منا ليست منزهة عن جميع جهات التركيب فلا جرم صح في الواحد منا
ان يعلم نفسه لا يقال كونه عالما مغاير لكونه معلوما فلم لا يكفي هذا
القدر من التغاير في حصول علمه بذاته لانا نقول كونه عالما ومعلوما
فرع على قيام العلم به وقيام العلم به فرع عن هذا التغاير فيلزم وقوع الدور

والجواب قد دللنا على انه تعالى عالم بشيء ما وكل من
علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء ومن علم ذلك فقد علم نفسه فثبت
انه تعالى عالم بنفسه قوله ان العلم اضافة مخصوصة واضافة
الشيء الى نفسه محال قلنا لا نسلم بدليل انه يصح ان يقال ذاته حقيقته

النوع الثاني من المخالفين الذين يسلمون كونه تعالى عالما بذاته
المخصوصة لكنهم ينكرون كونه عالما بغيره واحتجوا عليه بان العلم
باحد المعلومين مغاير العلم بالمعلوم الاخر بدليل انه يصح ان نعلم كون زيد عالما
باحد المعلومين مع الشك في كونه عالما بالمعلوم الاخر اذا ثبت هذا فنقول
كون البارئ تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة يوجب ان يحصل في ذاته بحسب كل علم
صورة وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها وذلك محال **والجواب**
ان العلم عبارة عن نسب مخصوصة واضافات مخصوصة وهذا لا يقدح في وحدة
الذات بدليل ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى ما
لا نهاية له من النسب ثم ان كثرة هذه النسب لم تقدح في كون الوحدة وحدة فكذا
القول في هذه المسألة **النوع الثالث من المخالفين** الذين سلموا
كونه تعالى عالما بالماهيات الكلية لكنهم منعوا من كونه تعالى عالما بالمتغيرات
من حيث هي متغيرة واحتجوا عليه بانه تعالى لو علم ان زيدا جالس الآن
في هذا المكان فاذا قام زيد من ذلك المكان فان بقي ذلك العلم كان تغيرا والتغير
على الله تعالى محال واعلم ان المتكلمين صاروا فرقا بسبب هذه الشبهة
الفريق الاول وهم جمهور المشايخ من اهل السنة ومن المعتزلة
قالوا ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد واحتجوا على
قولهم بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل الدار غدا فاذا استمر هذا العلم الى الغد الى
ان دخل زيد البلد فان بهذا العلم نعلم ان زيدا دخل الآن البلد فعلمنا بان العلم بان
الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد وانما يحتاج الواحد منا الى علم آخر لاجل

طريان الغفلة على العلم الاول والباري تعالى لما امتنع طريان الغفلة عليه لاجرم
يكون علمه بان الشي الفلاني سيوجد نفس علمه بوجود الشي حال ما يوجد
واما ابو الحسين البصري فقال هذا المذهب باطل ويمتنع ان يقال
ان العلم بان الشي سيوجد هو العلم بوجوده حال ما يصير موجودا ويدل
على ذلك وجوه الحجة الاولى ان من شرط الاثنين ان يقوم كل
واحد منهما مقام الاخر والعلم بان الشي سيوجد لا يقوم مقام العلم بانه موجود
الان فان قبل وقوع المعلوم لو اعتقد بانه سيقع كان علما ولو اعتقد
انه واقع الان كان جهلا واما حال وقوعه فانه ينقلب الامر فلو اعتقد
انه سيقع بعد ذلك وانه الان غير واقع كان جهلا ولو اعتقد انه الان واقع كان
علما فثبت ان كل واحد منهما لا يقوم مقام الاخر وذلك يقتضي كون هذين الاعتقا
دين مختلفين في الحقيقة ومع الاختلاف في الحقيقة كيف يمكن دعوى الاتحاد
الحجة الثانية ان كونه عالما بانه سيقع غير مشروط بكونه
واقعا في الحال وكونه عالما بوقوعه مشروط بوقوعه في الحال والشيان اللذان
يكون احدهما مشروطا بالشي والاخر لا يكون مشروطا بذلك الشي يمتنع ان
يكون احدهما نفس الاخر الحجة الثالثة وهي التي عول عليها
ابو الحسين فقال مجرد العلم بان الشي سيقع لا يكون علما بوقوعه اذا
وقع فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا ثم انه جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين
الليل والنهار وبقي مستديما لذلك العلم حتى جا النهار ودخل زيد البلد فها هنا هذا
الشخص بمجرد علمه بان زيدا سيدخل البلد غدا لا يصير عالما بانه دخل الان في البلد
فثبت بهذا ان العلم بان الشي سيوجد لا يكون العلم بوجوده اذا وجد بل من علم ان
زيدا سيدخل البلد غدا ثم حصل حضور الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم
ثالث وهو العلم بان زيدا دخل البلد الان الحجة الرابعة ان العلم
بالشي صورة مطابقة لذلك الشي ولا شك انه سيقع بعد ذلك وهو الان غير واقع

مغايرة لحقيقة انه واقع في الحال وحاصل واذا اختلفت المعلومات وجب اختلاف
العلمين الحجة الخامسة وهو انه يمكننا ان نعلم كونه عالما بان الشي
الفلاني سيقع غدا حال ما نجهل كونه عالما بوقوعه حال وقوعه ولما صح العلم
باحد هذين العلمين حال ما حصل الشك في حصول العلم الاخر علمنا تغاير العلمين
واعلم ان ابا الحسين البصري كما ابطل بهذه الدلايل قول المشايخ التزم وقوع
التغير في علم الباري تعالى بالجزئيات فقال الموجب لكونه تعالى عالما
بالمعلومات هو ذاته لكن شرط هذا الايجاب حضور تلك المعلومات فاذا حصل
المعلوم واقعا على وجه معين حصل شرط كون الذات موجبة للعلم
بوقوع ذلك الشي على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم واذا عدم وقوع ذلك
المعلوم على ذلك الوجه زال شرط الايجاب فلا جرم يزول ذلك العلم ويحدث
علم اخر بوقوع ذلك المعلوم على الوجه الثاني هذا مذهبه في هذا الباب
الا انه يتوجه عليه سوالان صعبان السوال الاول انه
تعالى قبل ان خلق العالم كان عالما بانه سيخلقه فاذا خلق العالم فهل زال
العلم الاول او لم يزل فان لم يزل كان عالما بانه سيخلقه والان غير مخلوق
مع انه في نفسه مخلوق وذلك محال اما ان زال العلم الاول فذلك العلم
الذي زال كان قديما او حادثا فان كان قديما كان هذا قولا بجواز عدم
القديم وحينئذ يبطل دليله على حدوث الاجسام لان مبنى ذلك على ان عدم
القديم لا يجوز واما ان كان ذلك العلم محدثا فهذا العلم المحدث
هل كان مسبوقا بعلم اخر لا الى اول او ليس كذلك فان كان الاول
كان هذا قولا بحوادث لا اول لها وهذا يبطل عليه دليل حدوث الاجسام
واما ان انتهت هذه العلوم الى علم محدث غير مسبوق بعلم اخر كان
هذا قولا بانه تعالى ما كان في الازل عالما باحوال هذه المتغيرات
فيكون هذا جهلا مطلقا بالله تعالى وذلك باطل قطعا السوال

الثاني وهو ان الفلاسفة اقاموا البرهان المطلق على امتناع وقوع التغير
في ذات الله تعالى وفي صفاته وقالوا كل صفة تفرض ثبوتها لذات الله
سبحانه وتعالى من حيث هي هي اما ان تكون كافية في ثبوتها او تكون
كافية في انتفائها او لا يكون كافيا لا في ثبوتها ولا في انتفائها فان كان
ذاته سبحانه كافيا في ثبوتها وجب ثبوتها للذات ازلا وابدا حتى يكون دائم
الثبوت بدوام ذاته وان كان ذاته تعالى كافيا في انتفائها وجب انتفاؤها
عن الذات ازلا وابدا حتى يكون دائم الانتفاء بدوام ذاته **اما القسم
الثالث** وهو ان يقال ان ذاته سبحانه غير كافية في
ثبوت تلك الصفة ولا في انتفائها فعلى هذا التقدير يكون ثبوت تلك الصفة
وعدمها موقوفين على ثبوت شيء منفصل وعلى عدمه فنقول
ذات الله تعالى لا ينفك عن ثبوت هذه الصفة وعن عدمها وثبوت هذه
الصفة وعدمها موقوفة على ثبوت ذلك الشيء المنفصل وعدمه والموقوف
على الموقوف على الغير موقوف على الغير فذات الله تعالى مفتقرة في
تحققها الى الغير والمفتقر في تحققه الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون
واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته وذلك محال فثبت ان التغير في صفات
الله محال فهذا حاصل هذه المباحث في هذا الباب وللفريق
الثاني ان يقولوا ما ذكرتم من الدليل المانع التغير انما يجري في الصفات
الحقيقية اما الصفات الاضافية فلا يمكن منع التغير فيها وكيف لا
نقول هذا واذا وجد حادث فان الله يكون معه فاذا فني ذلك الحادث
بطلت تلك المعية فهذا يقتضي وقوع التغير في الاضافات واذا ثبت
هذا فنقول هذه التعلقات من باب النسب والاضافات
واذا كان الامر كذلك لم يمتنع وقوع التغيرات فيها وبالله التوفيق

النوع الرابع من المخالفين الذين قالوا انه تعالى في

في الازل كان عالما بحقائق الاشياء وماهياتها فاما العلم بالاشخاص
والاحوال فذلك انما يحصل عند حدوث تلك الاشخاص وهذا مذهب هشام
ابن الحكم ومذهب ابي الحسين كانه لا يمشي الا بالتزام هذا المذهب **واحتج**
هشام بوجوه الاول لو كان تعالى عالما في الازل بجميع
الجزئيات التي توجد في لا يزال لكان عالما بكل شيء يصدر من الناس من
افعالهم وعالما بما لا يصدر عنهم وكل ما علم الله تعالى وقوعه كان واجب
الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم ان يقال
جميع افعال الخلق اما واجبة الوقوع او ممتنعة الوقوع ولو كان الامر كذلك
لم يكن لشيء من الحيوانات قدرة على الفعل لان الذي كان معلوم الله تعالى
انه يوجد يكون واجب الوقوع والذي علم الله انه لا يصدر منه يكون ممتنع الوقوع
ولا قدرة لا على ما يكون واجب الوقوع ولا على ما يكون ممتنع الوقوع
وهذا يقتضي ان لا يكون لله تعالى قدرة البتة وان لا يكون لشيء من المخلوق
قدرة وان يكون التكاليف وبعثة الرسل كلها عبثا ضايعا وان يكون
الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عبثا وجورا وهذا يبطل
القول بالربوبية لان نفي القدرة عن الله تعالى يبطل القول بالربوبية ويبطل
ايضا القول بالعبودية لان العبد اذا لم يكن له قدرة على العبودية كان
الامر والنهي عبثا واذا كان الامر كذلك وجب ان يقال انه لم يكن
كان في الازل عالما الا بذاته وبصفاته وبماهيات الاشياء وحقايقها وصفاتها
فاما العلم بالاشخاص واحوالها المتغيرة فذلك لا يحصل الا عند دخولها في
الوجود حتى يندفع هذه الاشكالات الشبهة الثانية كل ما
كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما له تميز وتخصص وتعين فهو ثابت
متحقق وما لا يكون ثابتا ولا متعينا ولا متحققا وجب ان لا يكون معلوما
وهذه الاشخاص وصفاتها واحوالها كانت نفيا محضا وعدما صرفا قبل

دخولها في الوجود وجب ان لا تكون معلومة لانا نقول لم لا
يجوز ان يقال المعدوم شيء وذات فلا جرم لم يمتنع كونها معلومة لانا نقول
القول بان المعدوم شيء باطل وبتقدير تسليمه فالثابت في العدم انما هو الذوات
الحقائق والماهيات فاما الذوات كونها مركبة ومؤلفة وموصوفة بالا
عراض فغير ثابتة في العدم بالاتفاق واذا كان الامر كذلك وجب الا يكون هذه الاشخاص
والاحوال معلومة قبل تحققها الشبهة الثالثة لو كان عالما بكل ما
سيدخل في الوجود لكان عالما بعدد ما يدخل في الوجود من حركات اهل الجنة
واهل النار وكل ما كان عدده معلوما كان متناهيا فيلزم اثبات النهاية لثواب
اهل الجنة ولعقاب اهل النار وذلك محال فعلمنا انه تعالى لا يعلم هذه المتغيرات الا
عند وقوعها والجواب عن الشبهة الاولى ان العلم بالوقوع
مع الوقوع والقدرة على الايقاع اصل الوقوع والتبع للشيء لا يكون مانعا من الاصل
والجواب عن الشبهة الثانية انه منقوض بان كل واحد منا يعلم
ان الشمس غدا تطلع من مشرقها الا من يعني بها فهذا المعدوم معلوم والجواب
عن الشبهة الثالثة انه تعالى انما يعلم الشيء كما هو فان كان له عدد محصور
علمه كذلك وان كان له عدد غير محصور علمه كذلك وبالله التوفيق

النوع الخامس من المخالفين الذين ينكرون كونه تعالى عالما بما
لا نهاية له من المعلومات ولهم فيه شبه الشبهة الاولى انا بينا انه
يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلو كانت المعلومات غير متناهية لحصل في
ذات الله تعالى علوم غير متناهية ولو ان قائلا قال انا لا اثبت العلم لله تعالى بل اثبت
العالمية كان هذا ابلغ في الفساد ولانه ان ثبت لله تعالى عالميات لا نهاية
لها لانه يمكننا ان نعلم كونه تعالى عالما باحد المعلومين حال ما نشك في كونه تعالى عالما
بالمعلوم الاخر والمعلوم غير المشكوك اذا ثبت هذا فنقول
لو كان عالما بما لا نهاية له لزم ان يحصل في ذاته علوم غير متناهية او عالميات غير

متناهية وذلك محال لان كل عدد يوجد فانه قابل للزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك وجب ان يكون متناهيا الشبهة الثانية قالوا كل معلوم
فهو متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو متناه ولان المتميز هو الذي ينفصل عن غيره
بحده وطرفه فاذا كل ما كان معلوما فهو متناه فما لا يكون متناهيا امتنع ان يكون
معلوما الشبهة الثالثة مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته
والاقل من غير المتناهي متناه فمقدوراته متناهية ومعلوماته اضعاف مقدوراته واضعاف
المتناهي متناه فمعلوماته متناهية والجواب عن الاول
ان علم الله تعالى لم لا يجوز ان يقال انه واحد الا ان تعلقاته غير متناهية وهذه
التعلقات نسب واضافات ودخول ما لا نهاية له في النسب والاضافات غير
ممتنع بدليل ما ذكرنا ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وهلم جرا الى ما لا نهاية
له والجواب عن الشبهة الثانية ان هذه الشبهة اما ان
نوردها في واحد من احاد المعلومات او في مجموعها والاول باطل لان كل واحد
من احاد المعلومات متناه والثاني باطل لان هذا الكلام انما يتم لو كان
للمعلوم الذي لا نهاية له مجموع وجملة وذلك محال لان المجموع والجملة مشعران
بالتناهي فوصف ما لا نهاية له بكونه مجموعا وجملة محال لا يقال
هذا الذي ذكرتموه مما يؤكد السؤال وذلك لان كل ما كان معلوما فهو يشار
اليه بحسب اشارة العقل وكل ما كان مشارا اليه بحسب اشارة العقل فله خصوصية
وله تعين وتميز وكل ما كان كذلك فهو متناه فاذا كل معلوم فهو متناه فما لا
يكون متناهيا لا يكون معلوما لانا نقول انه معلوم من حيث انه غير متناه وكونه
معلوما من هذا الاعتبار لا ينافي كونه غير متناه والجواب
عن الشبهة الثالثة ان قولنا المقدورات اقل من المعلومات هو ان العلم يتعلق
بالواجب والممتنع والقدرة لا تتعلق الا بالجائز

النوع السادس من المخالفين الذين ينكرون كونه تعالى عالما بجميع المعلومات

واحتجوا عليه من وجهين الشبهة الاولى لو كان عالما
بجميع المعلومات لكان اذا علم شيا علم كونه عالما بكونه عالما به وهكذا الى المرتبة
الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية له فيكون له بحسب كل واحد من المعلومات
علوم غير متناهية لانها مترتبة لان المرتبة على الثالثة مرتبة على الثانية
والثانية على الاولى فاذا حصلت هاهنا مراتب غير متناهية لزم حصول اسباب
ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك مما ظهر ابطاله في مسئلة اثبات العلم
لواجب الوجود لا يقال لم لا يجوز ان يقال ان اثبات العلم
بالعلم بالشي هو نفس العلم بذلك الشي لانا نقول هذا باطل
من وجوه الاول ان المعلوم والعلم متغايران فوجب ان يكون
العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بالعلم بذلك المعلوم وثانيها انه لو كان العلم
بالعلم بالشي نفس العلم بذلك الشي لكان من علم شيا حضر في ذهنه العلم بالعلم
والعلم بالعلم به وهكذا هذه المراتب الغير متناهية ولما علمنا بالضرورة انه ليس
كل من علم الشي حضر في ذهنه هذه المراتب الغير متناهية علمنا ان العلم بالعلم
بالشي مغاير للعلم بذلك الشي وثالثها انه يمكننا ان نعلمه عالما بذلك
الشي وان كنا لا نعلمه كونه عالما بذلك الشي والمعلوم مغاير للمشكوك فثبت
بهذه الوجوه ان العلم بالعلم بالشي يمتنع ان يكون نفس العلم بذلك الشي الشبهة
الثانية انه لو كان عالما بجميع المعلومات سواء كانت واقعة او ممكنة الوقوع فاذا
علم الله تعالى جوهرا فردا فذلك الجوهر الفرد ممكن وقوعه في احيان غير متناهية
على البدل وفي ازمنة غير متناهية على البدل وموصوفة من كل نوع من انواع
الاعراض بافراد لا نهاية لها على البدل فهذه مراتب لا نهاية لها لامر واحد بل مرارا
لا نهاية لها وكل ذلك محال في جوهر فرد وحده ولا تحرك ومعلوم ان استحضار
العلم المنفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لا يقبله العقل والجواب
عن الشبهة الاولى ان علم الله تعالى واحد الا ان مراتب تعلقاته غير متناهية

والتعلقات من باب النسب والاضافات ودخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنع كما
ضربنا من الوحدة المشتملة على النسب التي لا نهاية لها والجواب
عن الشبهة الثانية انها محض التعجب ولا عبرة بذلك في صفات الله تعالى فان كمالها
وجلالها اعظم من ان يحيط بها عقول البشر فهذا ما انتهى العقل الضعيف وجلال
الله منزه عن غايات عقول العقلا ونهايات علوم العلما وبالله التوفيق

المسئلة الثالثة عشر في انه تعالى مريد

وهذه المسئلة مشتملة على فصول الفصل الاول
في شرح حقيقة الارادة اعلم انه متى صدر عنا فعل او ترك فقبل ذلك الفعل
وذلك الترك يظهر في قلبنا حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك وبا
والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح علم ضروري ثم اختلف العقلا في ان
تلك الحالة المقتضية للترجيح ما هي فقال قوم من محققي المعتزلة انها هي الداعية
وتحقيق الكلام في الداعي ان الانسان قادر على الفعل وعلى الترك فنسبة
قدرته الى طرفي الفعل والترك على السوية وما دامت القدرة باقية على هذا الاستوا
يمتنع حصول الرجحان لان الاستوا والرجحان متنافيان فاذا حصل في القلب
علم او اعتقاد او ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع ان يحصل الرجحان بسبب ذلك
وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم او الظن او الاعتقاد موثرا في
وقوع ذلك الفعل واما في حق الباري سبحانه وتعالى فالاعتقاد والظن ممتنعان
فلم يبق الداعي في حق الله تعالى الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة
فهذا هو الكلام في حقيقة الداعي ثم قالوا تلك الحالة المقتضية للترجيح التي
نجدها من قلوبنا ليست الا هذه الداعية ومن الناس من قال
الميل والارادة حالة زائدة على الداعية واحتجوا عليه بوجهين احدهما
ان الميل قد يوجد بدون هذه الداعية وذلك لان العطشان اذا خير بين شرب
قدحين متساويين من الما فانه لا بد وان يرجح احدهما على الاخر انه لا بد

وان يحدث في قلبه ميل الى احد القدحين دون الثاني فهذا الترجيح حاصل
وليس هذا الترجيح عبارة عن الداعية بالتفسير الذي ذكرناه لانه لما استوى القدحان
في جميع المنافع المعلومة والمظنونة امتنع ان يكون ذلك الميل الذي هو غير مشترك
فيه بينهما هو غير هذا العلم والظن الذي هو مشترك فيه بينهما الجواب انا
اذا رجعنا الى انفسنا انا متى علمنا او اعتقدنا او ظننا اشتمال الفعل على هذه المصلحة الزائدة
فانه يتولد عن ذلك العلم ميل ورغبة وترجيح ويكون ذلك الميل كالامر اللازم لذلك
الفعل وكالامر المتولد منه وكذلك فان الخصم يقول ان هذا العلم يدعو الفاعل
الى الفعل فيجعل كون هذا العلم داعيا كالامر المتولد منه فثبت بهذين الوجهين ان
الداعي مغاير للارادة في حقنا وبالله التوفيق الفصل الثاني في ان انه
تعالى مريد اتفقت الامة على اطلاق هذا اللفظ الا انهم اختلفوا في معناه فذهب
حسين النجار الى ان معناه انه تعالى غير مغلوب ولا مستكره فجعل كونه تعالى
مريدا وصفا سلبيا وقال ابو القسم البلخي معنى كونه مريدا
لافعال نفسه انه موجد لها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه امر بها وقال
ابو الحسين البصري معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها
ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الحث عليها والترغيب في
فعلها ولعل مذهب ابو القسم البلخي هو هذا ومذهبنا ان كونه تعالى مريدا
صفة زائدة على كونه تعالى عالما وقادرا وهذا هو مذهب جمهور البصريين من
المعتزلة لنا انا وجدنا بعض افعال الله سبحانه وتعالى متقدمة وبعضها
متاخرة مع ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتاخر وما تاخر كان يجوز في العقل
ان يتقدم واذا كان كذلك افتقر ذلك التقدم والتاخر الى مخصص ومرجح لامتناع
حصول الرجحان الا عن مرجح ثم نقول ذلك المرجح اما القدرة
او العلم او صفة اخرى لا جائز ان يكون هو القدرة لان خاصية القدرة الايجاد وذلك
بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية ولا جائز ان يكون هو العلم لان العلم بالوقوع

تبع للوقوع فلو كان هو لو تبعا لذلك العلم لزم الدور فثبت انه لا بد من شيء اخر يكون مخصصا
ومرجحا سوى القدرة والعلم وظاهر ان الحياة والكلام والسمع والبصر لا تصلح لذلك
فلا بد من اثبات صفة وراء هذه الصفات خاصيتها الترجيح والتخصيص وتلك الصفة
هي المسماة بالارادة فان قيل لا نسلم ان تقدم المتاخر وتاخر المتقدم جائز وبيانه
ان من المحتمل ان يكون هذه الحوادث الارضية مستندة الى الاتصالات الفلكية
وتلك الاتصالات لازمة من كون كل واحد منها متحركا على وجه خاص وكون
كل واحد منها متحركا على وجه خاص انما كان لان ماهية كل واحد منها مخالفة
لماهية الاخر فلا جرم كان كل واحد من تلك الماهيات استلزم نوعا معينا
من الحركات لا يقال هذا مدفوع من وجهين احدهما
ان القول بان ذات كل واحدة منها هي الموجبة لتلك الحركة باطل لان تلك الماهية
باقية وتلك الحركة متغيرة والباقي لا يكون علة لعين الباقي الثاني ثبت ان
هذا محتمل ولكنا قد دللنا على حدوث العالم فلم اختص حدوث العالم بذلك الوقت
ولم يحدث قبله او بعده لانا نجيب عن الاول بانه لا يبعد ان يكون الدائم موجبا للمعنى
على معنى ان كل حالة متقدمة سابقة فانها تكون شرطا لكون ذلك الباقي والعلة
لوجود الحالة المعينة وبهذا الطريق لا يمتنع كون الدائم علة للمتغير وعن
ان نقول سبق القول بحدوث العالم وحدوث الزمان لم يكن قبل اول الزمان الحادث
زمان اخر واذا كان كذلك لم يكن له قبل واذا لم يكن له قبل استحال ان يقال له
لم يوجد قبله سلمنا صحة التقدم والتاخر لكن لم لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة
قوله خاصية القدرة هو الايجاد وهذا هو الى الاوقات بلا اختلاف
قلنا وكذلك خاصية الارادة التخصيص بوقت معين لا بهذا الوقت
المعين فلو افتقرت القدرة الى مرجح اخر لافتقرت الارادة ايضا الى مرجح اخر ولزم
التسلسل وتمام تقرير هذا السؤال ان القدرة كما انها صالحة للايجاد في هذا
الوقت بدلا عن الوقت وفي ذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت وكذلك الارادة

صالحه للتخصيص بذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت وبهذا الوقت بدلا عن ذلك
الوقت وان كانت تلك الصلاحيه في القدم وتحوجها الى الاراده فهذه الصلاحيه
في الاراده و[?] حوجها الى مخصص اخر وان استغنى هنا عن المرجح وكذا هنالك
فظهر انه لا فرق بين الصورتين لا يقال ــــ لم لا يجوز ان يقال ان
اراده الله تعالى من شانها تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه وليس
لها صلاحيه ان تخصص احداث ما حدث في وقت بوقت اخر وعلى هذا التقدير
استغنى الاراده عن مرجح اخر لانا نقول ــــ هذا باطل من وجوه
احدها ان على هذا التقدير لا يكون صانع العالم فاعلا مختارا بل علة موجبة بالذات
لانه لما كان يحال وجب ان يكون موثرا في الايجاد في هذا الوقت ويمتنع عقلا
ان يكون موجدا له في وقت اخر لم يكن له احسان البته بل كان موجبا بالذات
الــثاني لو جاز هذا الكلام في الاراده فلم لا يجوز مثله في القدرة وهو
ان يقال قدرة الله تعالى لها صلاحيه الايجاد في ذلك الوقت المعين وليس
لها صلاحيه الايجاد في سائر الاوقات وعلى هذا التقدير يستغني هذه القدرة
عن الاراده الثالث ــــ ان الاوقات متساويه فلو جاز ان
يقال هذا الوقت المعين له خاصيه وهو ان اراده الله تعالى لا تصلح الا
لتخصيص الحادث المعين لا به فلم لا يجوز ايضا ان يقال لكل واحد من الاوقات
خاصيته والموثر في حدوث هذه الحوادث هو خواص هذه الاوقات وعلى
هذا التقدير يكون الموثر في حدوث الحوادث هو الاوقات لا الصانع ويلزم
منه نفي الصانع سلمنا انه لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة فلم لا يجوز ان يكون
المرجح هو العلم قوله ــــ العلم بالوقوع تبع للوقوع فلا يجوز ان
يكون موثرا في الوقوع قلنا ــــ لا نقول المؤثر في الوقوع
هو العلم بالوقوع بل نقول علم الله تعالى باشتمال هذا الفعل على الاحسان الى
الغير مع كونه عاريا عن جميع جهات القبح سبب لرجحان الفعل على الترك

على هذا التقدير تندفع ما ذكرتم **والجواب** ــــ
اما السؤال ــــ الاول فجوابه ان الزمان وان كان محدثا ولكن
نفرض ان من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم دار فلك الثوابت مايه الف
مره وكان يجوز في العقل ان يوجد العالم بحيث يكون من اول حدوث الزمان الى
هذا اليوم قد دار فلك الثوابت مايه وخمسين الف مره ويجوز ايضا ان يكون
من اول الحدوث الى هذا اليوم دار فلك الثوابت خمسين الف مره فهذا هو
المراد من التقدم والتاخر واذا تخصص هنا ظهر الاحتياج الى المخصص والمرجح
واما السؤال ــــ الثاني فجوابه ان المفهوم من التخصيص غير
المفهوم من التكوين فاذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران سمينا مفهوم
التخصيص بالاراده وسمينا مفهوم الايجاد بالقدرة واما الثالث
فجوابه انا سنقيم الدلاله على ان الله تعالى خالق لجميع افعال العباد واذا كان الامر
كذلك بطل تعليل افعال الله تعالى بالحسن والقبح ورعاية المصالح وبالله
التوفيق **اما الفلاسفه فقد احتجوا على نفي كونه تعالى**
مريدا بوجوه الشبهه ــــ الاولى ان كل من قصد الى
ايجاد شي فلا بد وان يكون حصول ذلك الفعل اولى به في علمه واعتقاده من
تركه وكل ما كان كذلك كان قبل ذلك الفعل ناقصا ويصير مستكملا
بسبب ذلك الفعل وهذا في حق الله تعالى محال اما بيان المقدمه
الاولى وهي ان كل من قصد الى ايجاد شي فلا بد وان يكون ذلك الفعل اولى
به في اعتقاده من تركه فالدليل عليه انه لو لم يحصل هذه الاولويه في اعتقاده
ذلك الفاعل لكان الفعل والترك بالنسبه اليه سيان وان كان ذلك
امتنع جهه ترجيحا للفعل على الترك لان حصول الترجيح بدون المرجح محال
واما بيان المقدمه الثانيه وهي ان من كان وجود ذلك الفعل
اولى به من عدمه فهو ناقص فدليله انه اذا فعل ذلك الفعل حصلت تلك الاولويه

واذا لم يفعل لم يحصل فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره لانا نقول لم لا يجوز ان يقال الفعل والترك وان استويا بالنسبة اليه الا ان الفعل اصلح للغير من الترك فهذا الفاعل يرجح لا لانه انفع له بل لانه احسان الى الغير وايصال للنفع الى الغير لانا نقول الاحسان الى الغير وتركه ان استويا بالنسبة اليه امتنع الترجيح وان لم يستويا كان الاحسان الى الغير اولى به فيمتنع الاحسان الى الغير سببا لاستكماله وتركه يصير سببا للنقصان فيعود المحذور الشبهة الثانية لهم قالوا لو كان مريد الكان مريدا بارادة محدثة وهذا محال فذلك محال واما بيان الملازمة فهو ان القصد الى الايجاد ممتنع حصوله الا عند حصول ذلك الايجاد واما قبل ذلك فذلك لا يكون قصدا الى الايجاد بل يكون ذلك عزما على انه سيوجد في الوقت الفلاني لانا نقول لم لا يجوز ان يكون العزم على ان سيفعل غدا يكون نفس القصد الى الايجاد عند حصول الغد لانا نقول ان من عزم على ان يفعل كذا في الغد ثم جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار واستمر ذلك العزم في قلبه الى ان جاء الغد لكنه لم يعلم مجي الغد فانه لا يصير قاصدا الى الفعل ولو كان العزم ولو كان العزم على الفعل غدا يكون عين القصد الى الفعل عند مجي الغد لصار عند مجي الغد قاصدا الى الفعل بل اذا كان عازما على الفعل غدا ثم احس بمجي الغد تولد من ذلك العزم ومن هذا العلم قصد الى الفعل فثبت ان القصد الى احداث الفعل لا يتحقق الا حال حدوث الفعل فثبت انه تعالى لو كان يفعل الافعال بالقصد والارادة لكانت ارادته لا محالة محدثة وانما قلنا انه يمتنع ان يكون ارادته محدثة لانه يفتقر في خلق تلك الارادة الى ارادة اخرى فيلزم اما الدور واما التسلسل وكل ذلك محال فثبت انه يمتنع كونه تعالى مريدا الشبهة الثالثة لو كان الباري تعالى مريدا لخلق العالم لكان اما ان يريد خلق العالم في جميع الاوقات ازلا وابدا او يريد تخصيص

خصص خلق العالم بوقت معين والاول يقتضي قدم العالم واذا كان العالم قديما موجودا امتنع القصد الى الايجاد لان ايجاد الموجود محال فهذا القسم يقتضي كونه الى علمه فيكون باطلا والثاني ايضا باطل لان ذلك الوقت ما كان موجودا في الازل والا عاد القسم الاول بل ذلك الوقت قد حدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه وهو انه تعالى اما ان يقال انه اراد خلق ذلك الوقت ازلا وابدا او اراد خلقه في وقت معين والاول يلزم منه القدم والثاني يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل وهو محال الشبهة الرابعة لو كان الباري تعالى مريدا لاحداث العالم لكانت تلك الارادة اما ان تكون قديمة او محدثة والقسمان محالان فثبت ان الارادة في حق الله تعالى محال وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون مريدا بارادة قديمة لوجهين احدهما ان على هذا التقدير يكون حصول الفعل في ذلك الوقت المعين من لوازم تلك الارادة وتلك الارادة لكونها قديمة ازلية ممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت ممتنعا واذا كان كذلك كان الصانع موجبا بالذات لا موجدا بالاختيار فاذا القول بقدم الارادة يقضي الى نفي الارادة والصفة اذا ادت الى نفي الذات كان القول بذلك الصفة باطلا فبطل القول بكون تلك الارادة قديمة الثاني ان دخول ذلك الفعل في الوجود لا يبقى الارادة متعلقة بايجاده لان ايجاد الموجود محال فلو كان ذلك التعلق قديما لزم عدم القديم وهو محال فثبت بهذين الوجهين انه يمتنع كون الله تعالى مريدا بارادة قديمة وانما قلنا انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة قديمة لما ذكرناه انه يلزم التسلسل في الارادات ولما بطل القسمان ثبت ان ما عليه الله تعالى غير موقوفة على الارادة والجواب عن الشبهة الاولى قوله المريد لا يرجح احد الطرفين على الاخر

الا اذا كان احد الطرفين اولى به في علمه او ظنه او اعتقاده قلنا
هذا ممنوع ودليله ما ذكرناه في مسله القادرين والداعيين والجواب
عن الشبهه الثانيه ان اراده ايقاع الفعل عند مجي الغد هو نفس القصد
الى ايقاع الفعل عند مجي الغد والكلام عليه ما ذكرناه في مسله ان العلم بان الشي
سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد والجواب عن
الشبهه الثالثه انه لما كان ايجاد هذا الزمان المعين غير موقوف على زمان اخر
فلم لا يجوز ان يكون اراده احداثه لا تفتقر الى زمان اخر والجواب
عن الشبهه الرابعه ما قدمناه في مسله القادر

الفصل الثالث في شرح مذاهب الناس في كونه تعالى مريدا

اعلم ان المفهوم من كونه تعالى مريدا اما ان يكون صفه سلبيه او ثبوتيه
اما القول بانه سلبي فهذا هو المعقول عن النجار انه قال معنى كونه تعالى
مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره واما الذين فسروه بمعنى ثبوتي فذلك المعنى اما
ان يكون معللا بذاته او بمعنى اما الاول فهو القول الثاني للنجار وذلك لانه قال
انه تعالى مريد لذاته واما الذين قالوا المريديه معلله بمعنى فذلك المعنى اما ان يكون
قديما قايما بذات الله تعالى وهذا قول اصحابنا واما ان يكون محدثا وعلى هذا
التقدير فهذه الاراده المحدثه اما ان تكون قايمه بذات الله تعالى وهو قول
الكراميه او موجوده لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد
الجبار ابن احمد واما ان تكون قايمه بذات غير الله تعالى وما رايت احدا
اختار هذا القسم فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسله ولما كان
خوض المتقدمين في هذه المباحث لا جرم اكتفينا فيها بالقليل من القول فاما
قول النجار معنى كونه تعالى مريدا انه غير مقهور ولا مغلوب فهو باطل لان
الجماد والنايم غير مقهور مع انه ليس بمريد واما قول من قال
كونه مريدا هو نفس ذاته فهو ايضا باطل لانه لما دل الدليل على استناد هذا العالم

صح اثبات
المنقول
مكره

الى موجود واجب الوجوب لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا كونه مريدا
والمعلوم غير ما هو غير معلوم واما قول من قال انه محدثه
فهو باطل لانه لما ثبت ان احداث المحدثات موقوف على الاراده فلو كانت
الاراده محدثه لافتقر احداثها الى اراده اخرى ولزم التسلسل واما
قول الكراميه والمعتزله انه تحدث الاراده لا في محل فهو باطل
ايضا ويدل عليه وجوه الاول ان وجود عرض لا
في محل بعيد عن العقول ولو جاز ذلك فلم لا يجوز وجود سواد لا في محل
وبياض لا في محل وكذا القول في ساير الاعراض الثاني
ان ذوات الحيوانات يصح عليها صفه المريديه فلو جوزت
اراده لا في محل لكانت نسبه تلك الاراده الى ذات الله سبحانه كنسبتها
الى ساير الذوات فوجب ان توجب صفه المريديه لكل من صح ان يكون
مريدا لعدم الاختصاص فيلزم ان كل ما يريد الله تعالى يريده كل
الاحيا وذلك باطل فان قيل ذات الله تعالى لا في
محل وهذه الاراده لا في محل فكان اختصاص هذه الاراده بذات الله تعالى
اولى من اختصاصه بساير الاحيا قلنا كونه لا في محل مفهوم سلبي
فلا يجوز ان يكون ذلك عله لاختصاص صفه المريديه بذات الله تعالى
لان السلب لا يكون عله للاثبات واذا ظهر ان هذا القدر لا يصلح ان
يكون عله لهذا الاختصاص جا المحذور المذكور وبالله التوفيق

المسله الرابعه عشر في كونه تعالى حيا

مذهب ابي الحسين البصري ان الحي هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وقال
اصحابنا الحياه صفه قايمه بالذات لاجلها لا يمتنع على الذات ان يعلم ويقدر
حجه اصحابنا على قولهم ان الذوات على قسمين منها ما

ارادته
صح للثبوت

في الذاتية صح

يصح ان يعلم ويقدر ومنها ما لا يصح ذلك عليه وهي الجمادات والقسمان
متساويان فلولا امتياز ما يصح عليه ان يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك والا
لما حصل هذا التفاوت قال ابو الحسين البصري
انا نقدر للفاعل ان ذاته سبحانه مخالفة لسائر الذوات لنفس ذاته المخصوصة
فلم لا يجوز ان تكون صفة العالمية والقادرية في حق الله تعالى معللة بذاته
المخصوصة وهذا سؤال حسن والمعتمد لنا
ان نقول قولك الحي هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر هذا اشارة الى نفي
الامتناع والامتناع سلب فنفي الامتناع سلب للسلب فيكون امرا ثبوتيا ثم
هذا القدر الثبوتي ليس هو نفس الذات لانا اذا علمنا انتها الممكنات الى واجب الو
جود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا هذا الامر اعني قولنا لا يمتنع ان يعلم ويقدر
والمعلوم مغاير للمعلوم فثبت ان كونه تعالى حيا صفة قائمة بذاته وهو المطلوب

المسألة الخامسة عشر في اثبات ان لله تعالى علما وقدرة

اعلم انا لا ندعي في هذه المسألة الا بيان ان المفهوم من
كونه تعالى عالما قادرا حيا ليس نفس المفهوم من ذاته بل هو امر مغاير لذاته
فان كان المعتزلي يساعدنا على هذا القدر فقد حصل الوفاق وزال الخلاف
واعلم ان اكثر الناس خبطوا في تعيين محل النزاع في هذه المسألة وتحقيق
الكلام ان نقول ان كل من علم امرا من الامور فانه لا بد وان يحصل
بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهذه الاضافة هي
التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون العلم متعلق بالمعلوم وعندنا ان العلم
عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الاضافة وندعي ان هذه الاضافة
والنسبة مغايرة لنفس الذات والعلم ثم هذه الاضافة المخصوصة امر
لا امر واحد وجماعة من الاصحاب اثبتوا امورا ثلثة الذات والعلم
وهو صفة حقيقية قائمة بالذات ثم اثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة وهذه الاضافة

وهذا التعلق ويكون هذا التعلق حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم واما
القاضي ابو بكر الباقلاني فظاهر كلامه مشعر باثبات امور اربعة الذات
والعلم ثم العلم يوجب العالمية هذه امور ثلثة ثم ههنا امر اخر وهو ان يثبت
هذا التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم لا للعالمية وعلى هذا التقدير يكون الحا[صل]
هناك امور اربعة واما ان اثبتوا التعلق للعالمية وللعلم فكان الحاصل
هناك امور خمسة الذات والعلم والعالمية وتعلق العلم وتعلق العالمية والذين
من تقدمنا ما اعتنوا بهذه الفروق فلهذا بقيت مباحثهم غير محصلة والذي ندعيه
ونقول انه لا بد من اثبات الذات ولا بد من اثبات النسبة والاضافة وهي المسماة
بالشعور وبالعلم فاما اثبات سائر الامور فلسنا ندعيه ولا نتعرض له والدليل
القاطع على ثبوت هذه المغايرة انا اذا علمنا انتها الممكنات الى موجود واجب
الوجود لذاته لم يلزم من علمنا بهذا القدر علمنا بكونه عالما قادرا فالمعنى الذي ذكرناه
والمعلوم مغاير لغير المعلوم فكان كونه تعالى عالما قادرا ليس عين ذاته ثم
هذا المفهوم الزائد ليس سلبيا ويدل عليه وجهان الاول
انا نعلم بالضرورة ان كون العالم عالما عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم وبين
المعلوم وليست هذه النسبة والاضافة عبارة عن سلب شي او عن عدم شي
اخر والثاني وهو ان العلم لا يكون عبارة عن عدم اي شي كان
بل يكون عبارة عن عدم الجهل ثم الجهل ان اريد به عدم العلم كان العلم عبارة
عن عدم العدم فيكون ثابتا وان اريد به اعتقاد الشي على ما هو عليه لم يلزم من
عدم هذا المعنى حصول العلم لان الواحد منا قد يكون خاليا عن الجهل بالشي
بهذا التفسير مع انه لا يكون عالما بالشي فثبت ان كونه تعالى عالما قادرا
امر ثابت زائد على ذاته وهو المطلوب قال اصحاب
ابي هاشم نحن لا ننازع في اثبات هذا الزائد الا انا نقول هذا الزائد صفة والصفة
لا تكون معلومة ولا مجهولة وانتم تقولون هذه الصفة معلومة فهو موضع الخلاف

هاهنا الا انا نقول ـــــــــــ اثبات صفة غير معلومة مذهب اختاره
ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ابن احمد وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان التصديق مسبوق بالتصور فلولا انكم تصورتم
هذه الصفة والا لامتنع منكم ان تحكموا عليها بانها غير معلومة فهذا قول يؤدي
ثبوته الى نفيه فيكون باطلا الحجة الثانية انا نعلم كون الذات
موصوفة بهذا فلولا انا تصورناها وعقلناها والا لما كان يمكننا ان نعلم بكون
الذات موصوفة بها الحجة الثالثة انكم تميزون بين الصفة المسماة
بالعالمية وبين الصفة المسماة بالقادرية وتعرفون ان باعتبار صفة القادرية يصح
الايجاد وباعتبار صفة العالمية يصح الاتقان والاحكام فلولا انكم تصورتم
هذه الصفات وعقلتموها والا لما قدرتم على هذا التمييز **واحتج منكر**
الصفات بوجوه اما الفلاسفة فقد عولوا على حرف واحد
وهو انه ثبت ان ذاته سبحانه واجب الوجود لذاته فلو اتصفت تلك الذات بصفة
لكانت تلك الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والاول
باطل لوجهين احدهما انه ثبت ان واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون اكثر
من واحد وثانيهما ان الصفة مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الغير ممكن
لذاته لا واجب لذاته واما ان كانت الصفة ممكنة لذاتها افتقرت الى مؤثر
ولا مؤثر الا الذات البسيطة فاتكون قابلة وفاعلة معا وذلك محال وهذه الشبهة
قد ذكرناها فيما قبل واما المعتزلة فقد تمسكوا في نفي الصفات
بوجوه اولها ان عالمية الباري تعالى واجبة والواجب لا يعلل وانما قلنا ان عالميته
تعالى صفة واجبة لانها لو كانت جائزة لافتقرت الى الموجد والمخصص وانما قلنا
ان الواجب لا يعلل لان الافتقار الى العلة انما يكون لاجل ان يترجح وجوده
على عدمه لاجل تلك العلة فاذا كان الرجحان على سبيل الوجوب حاصلا وجب
كونه غنيا عن العلة الشبهة الثانية لو كان علم الله تعالى امرا زائدا

ملزم كون الذات

الا له

على ذاته لكان الله تعالى محتاجا في ان يعلم الاشياء ويقدر عليها الى تلك الصفة
والحاجة على الله تعالى محال الشبهة الثالثة المعقول من قيام العرض
بالجوهر كون العرض حاصلا في الحيز المعين تبعا لحصول محله فيه فالحال
انما يتميز عن المحل بسبب ان الحال حاصل في ذلك الحيز على سبيل التبعية
والمحل حاصل فيه على سبيل الاصالة واما في حق الله تعالى فذاته غير مختصة
بالمكان والجهة اصلا فلم يحصل التفاوت بين الصفة والموصوف من هذا الوجه
وحينئذ لم يكن جعل احدهما صفة والاخر موصوفا اولى من العكس فيلزم كون كل
واحد منهما موصوفا بالاخر وصفة له وذلك محال ولما كان القول بقيام الصفات
بذاته يفضي الى هذا المحال وجب ان يكون قيام الصفات بذاته محالا الشبهة
الرابعة لو قامت الصفات القديمة بالذات القديمة لكانت الصفات والذات
متشاركين في القدم والقدم وصف ثبوتي لانه عبارة عن نفي العدم السابق
ونفي النفي ثبوت فاذا الذات والصفات يشتركان في هذا الوصف الثبوتي المسمى
بالقدم فاما ان يتميز الذات عن الصفة باعتبار اخر او لا يتميز فان تميز فما به
المشاركة غير ما به المباينة فيكون كل واحد من الذات والصفات مركبا
من هذين الاعتبارين اعني ما به يشتركان وما به يتباينان ثم ان كل واحد من
ذينك الاعتبارين لا بد وان يكون ايضا قديما لان جزء القديم قديم واذا اشترك
ذلك الجزءان في القدم فلا بد وان يتباينا باعتبار اخر فحينئذ يتركب كل واحد من ذينك
الجزءين من جزءين اخرين ويلزم التسلسل وهو محال واما ان قلنا بان الذات
والصفات بعد اشتراكهما في القدم لا يتميز كل واحد منهما عن الاخر بماهية مخصوصة
فحينئذ تكون الذات والصفة مثلين فلما كانت الذات الها وجب كون الصفة الها
فيكون هذا قولا بتعدد الالهة وايضا اذا كانت الذوات والصفات
متماثلين لم يكن قيام احدهما بالاخر اولى من قيام الاخر به فتكون الذات صفة
والصفة ذاتا والعلم قدرة والقدرة علما وكل ذلك محال ولما كان القول باثبات

الصفة القديمة محال وجب ان يكون القول به محالا الشبهة الخامسة
لو كان الله تعالى عالما بالعلم وقادرا بالقدرة لكان علمه وقدرته وحياته
وذاته موجودات متغايرة فيكون هذا قولا بقدماء متغايرة وذلك كفر باجماع
المسلمين الشبهة السادسة ان الله تعالى كفر النصارى في قوله
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فلا يخلو اما ان يقال انه تعالى كفرهم
لانهم اثبتوا ذواتا ثلاثة قائمة بانفسها او لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة
والاول باطل لان النصارى لا يثبتون ذواتا ثلاثة قائمة بانفسها ولما لم يقولوا
بذلك استحال ان يكفرهم الله بسبب ذلك ولما بطل القسم الاول ثبت القسم
الثاني وهو انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة ولما
كفر النصارى لاجل انهم اثبتوا صفات ثلاثة فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد
اثبت تسعة اشيا وكان كفره اعظم من كفر النصارى بثلاث مرات فهذا مجموع
شبه المعتزلة في نفي مطلق الصفات **اما شبههم في نفي صفة**
العلم خاصة فمن وجوه الشبهة الاولى لو كان عالما
بالعلم لكان علمنا اذا تعلق بالشيء فذلك الشيء يكون متعلق علمنا من وجه
واحد من طريقة واحدة ودل عليه ذلك فهما مثلين فيلزم من حدوث علمنا حدوث
علم الله تعالى ومن قدم علم الله قدم علمنا ولما بطل الوجهان علمنا انه تعالى عالم لا
بالعلم ولا يبطل هذا الالزام على نفاة الصفات في العالمية لانا نقول
احترزنا عن هذا بقولنا ان العلمين متعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على
طريقة واحدة وهذا غير لازم في كونه تعالى عالما لان علمه تعالى يتعلق بذلك المعلوم
تعلق العالمين وعلمنا يتعلق به لا تعلق العالمين بل تعلق العلوم فقد اختلفت
الطريقة اما اذا كان تعالى عالما بالعلم تعلق علمه بذلك المعلوم تعلق العلوم
وتعلق علمنا به تعلق العلوم فكان تعلق كل واحد منهما على طريقة واحدة فيلزم
التماثل فظهر الفرق الشبهة الثانية لا شك انه تعالى عالم

بالمعلومات التي لا نهاية لها فاما ان يعلم كل المعلومات بعلم واحد او بعلوم متناهية
او بعلوم غير متناهية والاقسام الثلثة باطلة فبطل القول بكونه تعالى
عالما بالعلم وانما قلنا انه لا يجوز ان يعلم الكل بعلم واحد لوجوه الاول
انه يصح ان يعلم كونه تعالى عالما باحد المعلومين مع الشك في كونه تعالى
عالما بالمعلوم الاخر والمعلوم غير ما هو غير معلوم الثاني ان العلم المتعلق
بالسواد مخالف للعلم المتعلق بالبياض في الشاهد فلو جاز تعلق العلم
الواحد في الغائب بالمعلومات الكثيرة لكان ذلك العلم قائما مقام العلوم
المختلفة في الشاهد واذا جاز كون الشيء الواحد قائما مقام الاشيا المختلفة فلم
لا يجوز قيام الصفة الواحدة مقام الصفات المختلفة حتى يثبت لله صفة
واحدة تكون علما وقدرة وحياة بل لم لا يجوز ان تكون ذاته قائمة مقام الذات
ومقام جملة الصفات فحينئذ يلزم نفي الصفات الثالث
انه لو كان تعلق الواحد بمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين اولى من تعلقه
بثلاثة واربعة فيفضي ذلك الى تعلقه بمعلومات لا نهاية لها في الشاهد
وكل ذلك محال فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى عالما بكل المعلومات
بعلم واحد وانما قلنا انه لا يجوز ان يعلم هذه المعلومات بعلوم متنا
لان المتناهي اذا توزع على غير المتناهي لزم ان يكون المعلوم بكل علم اشيا
كثيرة وقد بينا انه لا يجوز ان يعلم بالعلم الواحد اكثر من معلوم واحد وانما
قلنا انه لا يجوز ان يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلوم لا نهاية
لها لان وجود عدد لا نهاية له محال وذلك لان كل عدد موجود فهو قابل
للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فكل عدد موجود فهو متناه
فالعدد الذي لا نهاية له يمتنع وجوده ولما كان تعالى عالما بالعلم لابد وان
يكون على هذه الاقسام وثبت انها باسرها باطلة ثبت انه تعالى عالما
بالعلم محال الشبهة الثالثة لو كان عالما بالعلم

لكان اما ان يعلم ذلك العلم بنفس ذلك العلم او بعلم اخر والاول باطل لان كون
الشي عالما بالشي نسبه مخصوصه بين العالم والمعلوم والنسبه لا يتحقق الا بين شيين
فبين ان العلم الواحد يمتنع ان يكون علما بنفسه ه والثاني ايضا باطل لانه
(في معرفة العلم الثاني)
ان افتقر في معرفة العلم الاول الى علم ثاني لافتقر الى علم ثالث ويلزم التسلسل وهو
محال ه الشبهه الرابعه لو كان تعالى عالما بالعلم لكان ذا علم
فيحصل فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم وهذا محال فوجب ان
لا يكون عالما بالعلم

واما شبههم في نفي صفة القدره

من وجهين الشبهه الاولى ان القدره في الشاهد مختلفه وهي مع
اختلافها مشتركه في انها لا تصلح لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك لا بد من تعليله
بوصف مشترك ولا مشترك بينهما الا كونها قدرا واذا كان كونها قدرا علة
لان لا تكون صالحه لخلق الجسم وجب في كل ما كان قدره الا تكون صالحه
لخلق الجسم فلو كان الله تعالى بالقدره لوجب ان لا يقدر على خلق الجسم واللازم
محال والملزوم مثله قالوا وهذا الكلام لازم على اصول الاشعريه فانهم قالوا الجوهر
والعرض مشتركان في صحة الرويه فلا بد من اسناد هذا الحكم المشترك الى وصف
مشترك ولا مشترك يعقل بين الجوهر والعرض الا الحدوث او الوجود والحدوث
لا يصلح لهذه العله فبقي الوجود والله تعالى موجود فوجب ان تصح رويته
فكذا نقول القدر في الشاهد مشتركه في انها غير صالحه لخلق الجسم فهذا
الحكم المشترك لا بد من تعليله بوصف مشترك والمشترك هنا هو كونها قدرا
فوجب ان يكون كونها قدرا علة لهذا الامتناع فوجب ان يحصل هذا الامتناع
في كل ما كان قدره ه الشبهه الثانيه وهو ان القدر في الشاهد
مع اختلافها لا تصلح شي منها لخلق الجسم فلو فرضنا قدره في الغايب لكانت
تلك القدره اما ان تكون مثلا لهذه القدر الموجوده في الشاهد او مخالفه
لها فان كانت تلك القدره مخالفه لهذه القدر لم يكن مخالفتها لهذه القدر

(… لهذه القدر … لخلق الجسم … القدره)

اشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض فلما كانت هذه القدر مع ما بينها من المخالفه
لا تصلح شي منها لخلق الاجسام وكذلك تلك القدره الغايبه وجب ان لا تصلح
(الجسم)
لخلق الجسم فهذا اجمله شبه المخالفين في هذه المسله والجواب
عن الشبهه الاولى لم لا يجوز ان تكون الصفه ممكنه لذاتها واجبه الوجود لوجوب
الذات قوله يلزم كون الذات قابله وفاعله معا قلنا ولم قلتم ان ذلك محال
قوله لان الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد قلنا سنجيب عن شبهتكم في هذه
المسله ان شا الله ه والجواب عن الشبهه الاولى للمعتزله وهي
قولهم عالميه الله تعالى صفه واجبه والواجب لا يعلل فنقول الجواب
عنه من وجوه احدها ان قولكم عالميه الله واجبه قدر مشترك بين ان تكون عالميه
(تعالى)
الله تعالى واجبه لذاته وبين ان تكون عالميته واجبه لوجوب اتصافه بالعلم واذا
كان كذلك فللمستدل ان يكون عالميه الله تعالى لاجل وجوب اتصافه بالعلم لم يلزم
من كون عالميته واجبه بهذا التفسير استغناوه عن العلم لان وجوب الشي بالشي
لا يقتضي استغناوه عنه فاذا ان ادعيتم اصل وجوب العالميه فهذا القدر لا يقتضي
(تعالى)
امتناع تعليل العالميه بالعلم وان ادعيتم ان عالميه الله واجبه لنفس الذات فمسلم
انه لو ثبت لكم هذه المقدمه لوجب القطع بامتناع تعليل العالميه بالعلم الا ان قولكم
عالميه الله تعالى واجبه لنفس الذات هو ادعا لنفس المطلوب ولا يمكن جعله
مقدمه في اثبات المطلوب فثبت ان هذه الشبهه مغالطه ه وثانيها
(غير)
ان هذه الشبهه مناقضه وذلك لانكم جعلتم كون العالميه واجبه علة لئلا
تكون معلله وكونها معلله امر واجب فاذا علّلتم كونها غير معلله بكونها
غير واجبه فقد عللتم الحكم الواجب وذلك مناقض لكلامكم ه وثالثها
انكم تقولون انه تعالى ممتاز عن خلقه بحاله فوجب احوالا اربعه وهي الموجوديه
والحييه والعالميه والقادريه وهذه الاحوال الاربعه واجبه الثبوت
(يجوز)
لله تعالى ثم انكم عللتموها بالحاله الخامسه فقد بطل قولكم ان الواجب لا تعليله

واما الجواب عن الشبهه الثالثة للمعتزله وهي قولهم لو كان علمنا بالعلم لاحتاج في معرفه الاشيا الى تلك الصفه فنقول الا حتاج لو افتقر في حصول تلك التعلقات التي هي المسميات والعلم الى شي اخر ونحن نقول الموجب لتلك التعلقات هو نفس الذات وعلى هذا التقدير لا يلزم محذور واما على قول من اثبت امورا ثلثه الذات والمعنى والتعلقات فجوابه لم لا يجوز ان تكون الذات موجبه للمعنى والمعنى يكون موجبا للتعلقات فتكون الذات موجبه لما يوجب التعلقات فان اردتم بالحاجه هذا المعنى فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ليس الا فيه وان اردتم بالحاجه شيئا اخر فبينوه والجواب عن شبهتهم السادسه وهي قولهم حلول الشي في الشي عباره عن حصول الحال في الحيز تبعا لحصول محله فيه فنقول هذا التفسير باطل ويدل عليه وجهان الاول ان كون الجسم حاصلا في الحيز هو المسمى بالكاينيه وهي صفه حاله في الجسم قايمه به فلو كان الحلول عباره عما ذكرتم لزم ان تكون هذه الكا ينيه حاصله في الحيز تبعا لحصول ذلك الجسم فيه فيكون الجسم موصوفا بكونه حاصلا في هذا الحيز مشروطا بحصول اخر لهذا الجسم في هذا الحيز ثم الكلام في ذلك الحصول كالكلام في الاول فيلزم ان يكون الجسم حاصلا في ذلك الحيز مرارا لا نهايه لها دفعه واحده وذلك محال فثبت ان كونه حاصلا في ذلك الحيز صفه قايمه به وحاله فيه وثبت ان ما ذكرتم من تفسير الحلول والقيام غير حاصل فيه فثبت ان تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل الثاني وهو انكم لا تنكرون ذات الله تعالى موصوفه بالاحوال وبالاحكام فقد حصل كون الشي موصوفا وصفه بدون ما ذكرتموه من التفسير فكان ما ذكرتموه باطلا واذا عرف هذا فنقول الذات والصفه حقيقتان مختلفتان لذاتيهما فنقول القايل ليس احدهما ان يكون موصوفا والاخر صفه اولى من العكس ان كان المراد انا لا نعرف ماهيه حصلت تلك الاولويه فهذا مسلم لكن لا يلزم من عدم علمنا به عدمه

في نفسه وان اردتم به عدم الاولويه في نفس الامر فهذا غير مسلم لان الذات والصفه لما كانا مختلفين في الماهيه فلعله حصلت هذه الاولويه لنفس تلك الماهيه وان كنا لا نعرف ما لاجله حصلت هذه الاولويه فسقط هذا الكلام بالكليه والجواب عن شبهتهم الرابعه انا لا نسلم ان العدم مفهوم ثبوتي قوله القدم عباره عن نفي العدم السابق قلنا لا نسلم بل هو عباره عن نفي كون الشي مسبوقا بذلك العدم وكونه مسبوقا بذلك العدم امر وجودي لا يقال كونه مسبوقا بالعدم امرا وجوديا لكان ذلك الزايد اما ان يكون قديما فيلزم ان يكون الذات محدثه والصفه محدثه وهو محال او يكون محدثا فيكون مسبوقا بالعدم فيكون المسبوقيه زايده عليه ولزم التسلسل لانا نقول هذا معارض بوجه اخر وهو ان مسبوقيه وجوده بالعدم صفه من صفات وجوده ونحن ندرك بالضروره تفرقه بين هذه الصفه وبين نفس العدم المحض فوجب ان يكون هذه المسبوقيه صفه ثبوتيه سلمنا ان القدم امرا ثبوتيا فلم لا يجوز ان يقال الذات والصفه حقيقتان مختلفتان لذاتيهما الا انهما مشتركتان في هذا العدم والاشيا المختلفه لا يبعد في العقل اشتراكهما في لازم واحد والذي يحقق ما ذكرناه والجواب عن شبهتهم الخامسه ان اصحابنا قالوا الصفه مع الذات لا هو ولا غيره واستبعدوا وهذا البحث لفظي فانا نقول ان عنيتم بالغيرين اشيا مستقله بالذات والصفه فلا نسلم ان الذات والصفه غيرين بهذا التفسير وان عنيتم بالغيرين كل شيين سوا كانا مستقلين او كان احدهما صفه الاخر والاخر موصوف به فلم قلتم بان اثبات معنيين متغايرين قديمين بهذا التفسير باطل فان النزاع ما وقع الا فيه والجواب عن شبهتهم السادسه ان الله تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا صفات ثلثه هي في الحقيقه ذوات الا ترى انهم جوزوا انتقال اقنوم الكلمه من ذات الله تعالى الى بدن عيسى عليه السلم والشي الذي يكون منتقلا بالانتقال من ذات الى ذات اخرى يكون مستقلا بنفسه فاعاينداته

لو كان

لزم

لمخالفون ذلك

ثم وان سموها صفات الا انهم قالوا هي في الحقيقة ذوات وان لم يسموها ذوات ومن اثبت الكثرة
في الذوات المستقلة بنفسها لا شك في كفره فعلم ان من اثبت الكثرة في الصفات
لزمه الكفر ٥ واما الشبهة الاربعة التي تمسكوا بها في نفي علم الله تعالى
فنقول اما الشبهة الاولى فالجواب عنها من وجوه الاول
لم لا يجوز ان يقال العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة وا
حدة فانهما متساويان في هذا التعلق وهذا التعلق من لوازمهما وهاذه الاشيا
المختلفة في الماهية لا يمتنع في العقل اشتراكها في لازم واحد واذا كان كذلك
لم يلزم من استوا العلمين في هذا القدر تماثلهما فان قالوا اذا لم يلزم من هذا القدر
تماثل العلمين فباي طريق تعرفون تماثل العلمين في الشاهد فنقول
قد بينا ان هذا القدر لا يقتضي الجزم بالتماثل وان لم يحصل في الشاهد الا هذا الطريق
وجب ان لا نقطع ايضا في الشاهد بالتماثل بل نتوقف فيه وان حصل طريق اخر
سوى هذا الطريق قطعنا به وهذا جواب قاطع ٥ الثاني لم لا يجوز ان
يقال العلم في الشاهد غير متعلق بالمعلوم انما المتعلق بالمعلوم هو العالمية واذا
لم يكن العلم متعلقا بالمعلوم بطل قولهم العلمان المتعلقان بمعلوم واحد
على وجه واحد على طريقة واحدة يوجب القول بكونهما متماثلين ٥ الثالث
ان ما الزموه علينا في العلمين يلزمهم في العالميتين فان عالمية الله تعالى وعالميتنا قد
تعلقتا بالمعلوم الواحد من الوجه الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم ان
تكون عالمية الله تعالى مثلا لعالمية واحد منا وتلزمهم المحالات المذكورة ٥
الرابع هب انه يلزم ان يكون علم الله تعالى مثلا لعلم الواحد منا ولكن
لم يلزم من هذا القدر التساوي في الحدوث والقدم الا ترى ان الوجود في الشا
هد والغائب له حقيقة واحدة معقولة واحدة مع ان الوجود في الشاهد متجدد
وفي الغائب دائم فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في العلوم واما
الشبهة الثانية وهي قولهم اما ان نعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد او بعلوم

متناهية او بعلوم غير متناهية فنقول هذه الشبهة بتمامها واردة
عليكم في العالمية فكل ما تقولونه في العالمية نقوله في العلم ثم نقول لم لا يجوز
ان نعلم جميع المعلومات بعلم واحد وما ذكرتموه من الوجوه في بيان انه لا يجوز
ان يعلم بالعلم الواحد الا معلوم واحد فهو معارض بدليل اخر وهو ان العلم المتعلق
بكون السواد ضد البياض مثلا لا بد وان يكون ذلك العلم بعينه متعلقا بالسواد
والبياض لانه اذا لم يكن العلم متعلقا بالسواد وبالبياض فحينئذ لا يكون متعلقا
بالمضادة بين السواد والبياض بل اقصى ما في الباب ان يكون متعلقا بالمضادة ونحن
لا يلزم الكلام في العلم المتعلق بالمضادة وانما يلزم الكلام في العلم المتعلق
بمضادة السواد والبياض لا يقال هب انه حصل من هاذا الدليل ان
كل معلومين يجوز ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر فانه يجوز ان يعلما بعلم واحد
الا انا نقول لما ثبت ان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلق
بالسواد والبياض معا ولا شك ان السواد يجوز ان يعلم حال الذهول عن البياض
فلما صار السواد والبياض معلومين بهذا العلم الواحد حصل ان المعلومين اللذين
يجوز ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر فانه لا يمتنع ان يعلما بعلم واحد فثبت بهذا
الدليل انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بالمعلومات الكثيرة وبالله التوفيق ٥
واما الشبهة الثالثة وهي قولهم اما ان يعلم علمه بنفسه او بعلم اخر
فنقول هذا وارد عليكم ايضا في العالمية سوا بسوا وايضا
فلا يجوز ان يكون العلم متعلقا بنفسه ثم يتعلق ثانيا بذلك التعلق فيكون هناك
تعلقات مرتبة ولا بد لكم من التزام مثل هذا الكلام في العالمية ٥ واما الشبهة
الرابعة وهي التمسك بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فجوابها انها
معارضة بالايات الدالة على اثبات العلم وهي اربعة قوله تعالى
انزله بعلمه ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه ان الله عنده علم
الساعة ٥ واما الشبهة التي تمسكوا بها في نفي قدرة الله تعالى

فنقول ــــ اما الجواب عن الشبهة الاولى فهو انه لا نزاع في ان القد
رة التي في الشاهد لا تصلح لخلق الاجسام ولا نزاع في انه لا بد من تعليل هذا
الحكم لكن لم لا يجوز تعليل هذا الحكم بخصوصية ماهية كل واحد من تلك القدر
اقصى ما في الباب ان يلزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة الا ان هذا
عندنا غير ممتنع وهذا هو الحق لما بينا ان الاشيا المختلفة في الماهية لا يمتنع
اشتراكها في بعض اللوازم ــ سلمنا انه لا بد من تعليل هذه الاحكام ا
لمتساوية بوصف واحد مشترك بينها الا انكم ما قدرتم لم لا يجوز ان يقال هذه
القدر مشتركة في وصف لاجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم ثم
ذلك الوصف تندرج فيه القدرة القديمة وتندرج فيه جميع القدر الحادثة اقصى
ما في الباب انا لا نعرف ذلك الوصف ولكن السائل يكفيه مجرد الاحتمال وايضا
فهذا هو عين الدليل الذي يتمسك به اصحابنا في جواز الرؤية فان صح هذا الدليل
لزمكم القطع بجواز الرؤية على الله تعالى وانتم لا تقولون به ٥ والجواب
عن شبهتهم الثانية لم لا يجوز ان يقال تلك القدرة القديمة مخالفة لهذه القدر التي
في الشاهد قوله ــ ليس مخالفة تلك القدرة لهذه القدر اعظم من مخالفة بعضها
لبعض قلنا هذا في غاية الركاكة لاحتمال ان يكون تلك القدرة القديمة لها
خصوصية لا توجد تلك الخصوصية في شي من القدر الموجودة في الشاهد فلا جرم
كانت تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام ولم يكن غيرها صالحا لهذا المعنى ومع قيام
هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم وبالله التوفيق ٥

المسألة السادسة عشر في كونه تعالى سميعا بصيرا

وهو مرتب على
فصلين الفصل الاول في شرح حقيقة الابصار والاسماع اما
الابصار فنقول ــ انا اذا نظرنا الى وجه زيد نظرا تاما بالاستقصا
ثم غمضنا العين فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة علما جليا خاليا عن
الشك والشبهة فاذا فتحنا العين مرة اخرى ونظرنا اليه علمنا بالبديهة حصول

نفرق بين الحالتين فهذه الحالة الزائدة الحاصلة عند النظر الى ذلك المرئي
امر مغاير للعلم الذي كان حاصلا حال تغميض العين فهذا التغاير
هو الابصار فثبت ان الابصار امر مغاير للعلم ــ قالت
الفلاسفة لم لا يجوز ان يقال التفاوت راجع الى ان العين تتأثر من المحسوس
حال النظر اليه والذي يدل على حصول التأثر وجوه الاول ــ
ان من نظر الى قرص الشمس نظرا شديدا بالاستقصا ثم غمض عينيه فانه يتخيل
كان قرص الشمس حاضر في حاله ولو اراد ان يدفع ذلك الخيال عجز عنه
وهذا يدل على ان الحس قد تأثر عن المحسوس ٥ الثاني ان من نظر
الى روضة خضرا نظرا بالاستقصا الشديد زمانا له قدر ثم حول حدقته الى شي
ابيض اللون فانه لا يراه ابيض بل يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة وما ذاك
الا ان اثر الخضرة بقي في حدقته فلما حول الحدقة الى الشي الابيض امتزجت
الخضرة الباقية في حدقته بذلك البياض فاحس بذلك اللون على وصف
الامتزاج ٥ الثالث ــ ان من نظر الى المضي القوي صارت
حدقته الناظرة مقهورة وهذا يدل على ان الحس ينفعل الاثر من المحسوس اذا
ثبت هذا فنقول ــ لم لا يجوز ان يكون التفاوت الحاصل بين ما
اذا نظرنا الى الشي وبين ما اذا غمضنا العين هو كون الحس متأثرا من المحسوس
وعلى هذا التقدير وجب ان يمتنع الابصار من الله تعالى لان الابصار لما كان
عبارة عن هذا التأثر وهذا التأثر من صفات الاجسام والله تعالى ليس
بجسم وجب ان يكون الابصار ممتنعا على الله تعالى ٥ اجاب
المتكلمون عنه بان الابصار ليس معناه هذا التأثر فقط وذلك لانا اذا فتحنا
العين فانا نبصر نصف كرة العالم دفعة وحصول هذه الصورة العظيمة في الجسم
الصغير محال ومن المعلوم ان موضع التأثر ليس الا نقطة الناظر فعلمنا ان
الابصار حالة مغايرة للعلم ومغايرة ايضا لتأثر الحس ٥ قالت

الفلاسفة هب ان الابصار حالة مغايرة لهذا التأثير لكن لا يجوز ان
يقال ان هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التأثير فلما كان الشرط ممتنع
الحصول في حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك اجاب
المتكلمون بانه لما ثبت ان الابصار حالة مغايرة لهذا التأثير
نحن انما نقول في اثبات هذه الحالة لله تعالى على الدلائل السمعية فان ظواهر
هذه الدالة على كونه بصيرا ونحن متمسكون بالظواهر الا اذا اقام الخصم دليلا
على ان الابصار مشروط بهذا التأثير فلما كان هذا الشرط محالا في حق الله
تعالى كان المشروط ايضا كذلك لكن هذه اشارة الى المعارضة من ادعاها
فعليه البيان هذا هو الكلام في الابصار اما الكلام في السماع
فقد قالت الفلاسفة انه اذا حصل قرع او قلع حصل بسببهما تموج
في الهوا وذلك التموج سبب لحدوث الصوت فاذا وصل اثر ذلك التموج الى
سطح الصماخ احست القوة السامعة بذلك الاثر فذلك الاحساس هو
السماع فالمسموع في الحقيقة هو ذلك الاثر الواصل الى الصماخ قال
المتكلمون هذا الكلام باطل لان القوة السامعة لو كانت لا تسمع
الا ما يصل الى سطح الصماخ لما كان الانسان بقوته السامعة انه سمع هذا
الصوت من هذا الجانب او من ذلك الجانب لانه اذا كان لا يحس بتلك الجوانب
التي منها وصل ذلك الاثر كما ان القوة اللامسة والذائقة لما كانتا لا
تدركان الا ما يصل اليهما لا جرم لا تدركان الجهة التي منها وصل المحسوس اليهما
ولما كانت القوة تميز بين جهة وجهة علمنا انها تدرك الاصوات حيث وجدت
الاصوات فهذا هو الكلام المختص في حقيقة السمع والبصر الفصل
الثاني في بيان انه سبحانه موصوف بالسمع والبصر
والدليل عليه هو ان السمع والبصر من صفات الكمال وعدمهما من صفات
النقصان والقران وارد باثباتهما لله تعالى قال تعالى انني معكما اسمع وارى

وقال ابرهيم لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقال لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار واذا كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك وجب اثباتها
لله تعالى الا ان يقيم الخصم دلالة على ان ثبوت هاتين الحالتين مشروط بشرط
ممتنع التحقق في حق الله تعالى فوجب المصير الى التاويل الا انه اشارة الى المعارضة
ومن ادعاها كان عليه البيان هذا هو الذي نعول عليه في هذا الباب
واحتج جمهور الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي فانه يصح ان
يكون موصوفا بالسمع والبصر وكل من صح ان يكون موصوفا بصفة وجب
ان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها لكن ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى
ثبت انه لا بد وان يكون البارى تعالى موصوفا بالسمع والبصر او بالصمم والعمى
هذان الوصفان من باب النقائص والآفات وهي على الله تعالى محال ولما
امتنع كونه تعالى موصوفا باضداد السمع والبصر وجب كونه تعالى موصوفا
بالسمع والبصر وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات
يعسر تقريرها اما المقدمة الاولى فهي قوله كل حي يصح ان يكون موصوفا
بالسمع والبصر فنقول البشر كل حي يصح ان يكون موصوفا بالجهل والظن
والشهوة والنفرة والالم واللذة ثم انه تعالى حي مع انه لا يصح عليه شي من
ذلك فعلمنا انه لا يلزم من كونه حيا ان يصح عليه كل ما يصح على ساير الاحيا
وتحقيق القول فيه ان ذاته مخالفة لساير الذوات وحياته مخالفة لحياة
ساير الاحيا واذا كان كذلك لم يلزم من صحة السمع والبصر على ساير الاحيا
صحتهما على ذاته وحياته وايضا فلا يستبعد ان لا يكون ذاته المخصوصة
وحياته المخصوصة منافية للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يقال ان ثبوتهما
مشروط بحصول هذا التأثير فلما كان هذا الشرط ممتنع الحصول في
حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك فهذه الاحتمالات قائمة في قولهم
انه تعالى يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر اما المقدمة

في الساهد

الثانية وهي قولهم كلما يصح اتصافه بصفة فانه لابد وان يكون موصوفا بتلك
الصفة او بضدها فنقول ان اردتم بضد الصفة عدم الصفة كان
المعنى ان كل ما صح اتصافه بصفة فاما ان يكون موصوفا بها واما ان لا يكون
وهذا حق لكن لم قلتم ان عدم اتصافه بهذه الصفة محال فان هذا عين المتنازع
فيه فلا يمكن جعله مقدمة في اثبات المتنازع وان اردتم بضد الصفة معنى وجو
ديا منافيا لتلك الصفة على وزان المنافيات الحاصلة بين السواد والبياض
فلم قلتم ان السمع والبصر ضد بهذا المعنى ولم لا يجوز ان يقال العمى عبارة عن
عدم البصر عما من شانه ان يبصر والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شانه ان
يسمع فانتم في هذا محتاجون الى بيان ان الصمم والعمى معنيان وجوديان
مضادان للسمع والبصر والفلاسفة ينازعون فيه اشد المنازعة فانهم يقولون
تقابل البصر والعمى وتقابل السمع والصمم تقابل العدم والملكة لا تقابل
وقول من قال ليس جعل العمى عدما للبصر اولى من العكس ظاهر البطلان
لانه ان اريد بعدم هذه الاولوية عدمها في اذهاننا وعقولنا فهذا مسلم الا
ان هذا لا ينتج الا انا نتوقف فيه ولا نقطع على احد الجانبين وان اريد بعدم
الاولوية عدمها في نفس الامر وفي الحقيقة فهذا ممنوع فلعل هذه الاولوية
حاصلة في نفس الامر وان كنا لا نعرف تعيين تلك الاولوية ۵ اما
المقدمة الثالثة وهي على تقدير ان يكون العمى والبصر
متقابلان تقابل التضاد فلم قلتم ان كل ذات يكون قابلة للضدين بهذا
التفسير فانه لابد وان يكون موصوفا باحدهما ولم لا يجوز ان يقال انه قد
يكون خاليا عنهما فهم مطالبون باقامة الدلالة على اثبات هذه المقدمة
ثم انا ننقض هذه المقدمة بما ان الهواء خال عن جميع الالوان وعن جميع
الطعوم والواحد قد لا يكون مبدا لافعال اهل السوق ولا لاضدادها
فانبطلت هذه المقدمة ۵ اما المقدمة الرابعة وهي قولهم

لا يمكن اتصافه بالعمى والصمم لان ذلك من صفات النقص وصفات النقص
على الله تعالى محال ثم انهم عولوا في تنزيه الله تعالى عن النقايص على
الاجماع ثم انهم يسلمون كون الاجماع حجة بظواهر الايات والاحاديث
فصارت هذه الدلالة بالاخرة سمعية ثم ان ما نرى ان الظواهر الدالة على
كونه سميعا بصيرا اقوى من الظواهر الدالة على ان الاجماع حجة واكثر
فاذا كان الامر كذلك فان نتمسك باثبات كونه سميعا بصيرا بهذه الظواهر
القوية ويسقط عن ايدينا الالتزام بتقرير هذه المقدمات الخفية اولى
فهذا ما نقوله في هذا الباب ۵ واحتج المنكرون لكونه تعالى
سميعا بصيرا بوجهين الشبهة الاولى لو كان تعالى سميعا
بصيرا لكان سمعه وبصره اما ان يكون قديما او محدثا والقسمان باطلان فبطل
القول بكونه سميعا بصيرا انما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لان العالم
كان معدوما في الازل ورؤية المعدوم وسمع المعدوم محال فان التزم جاهل
ان يكون المعدوم مرئيا ومسموعا فنقول انه تعالى يرى
العالم وقت عدمه معدوما اذ لو راه موجودا لكان ذلك غلطا وجهلا وهو على
الله تعالى محال ثم اذا اوجد العالم فلابد وان يراه موجودا والا لعاد حديث الغلط
على هذا التقدير فيلزم التبدل والتغير واما قلنا انه لا يجوز ان يكون
سمعه وبصره محدثا لانه لو كان كذلك لصار محلا للحوادث وهو محال ۵
الشبهة الثانية السمع والبصر لا يحصلان الا عند تاثر الحاسة وذلك
من صفات الاجسام وهو على الله تعالى محال والجواب
عن الشبهة الاولى ان السمع والبصر صفتان مستعدتان لادراك المسموعات
والمبصرات عند وجودها فالتغير في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر
ولقائل ان يقول اليس ان كون السمع والبصر مدركين للمسموع والمبصر
موقوف على كون المسموع والمبصر فهذا الادراك الذي هو موقوف على

حضور المسموع والمبصر فلم قلتم ان يكون كون الله تعالى مدركا للمسموعات والمبصرات صفة متجددة ه والجواب عن الشبهة الثانية انكم ما ذكرتم دليلا على ان الابصار والسماع مشروطان بحصول تاثر الحاسة بل غاية ما في الباب ان الشاهد ان الابصار والسماع لا يحصلان الا عند هذا التاثر ولكن مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط بدليل ان الحيوة والقدرة لا يحصلان الا عند المزاج ثم انا اثبتناهما في حق الله تعالى مع القطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والمزاج فعلمنا ان مجرد المقارنة لا يدل على الاشتراط وبالله التوفيق ه

المسئلة السابعة عشر في كونه تعالى متكلما

والكلام في هذا الباب مرتب على فصلين الفصل الاول في حقيقة الكلام اعلم ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقني الما فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلبا واقتضا لذلك الفعل ويدل عليه وجوه الاول ان ماهية هذا الطلب لا تتبدل باختلاف الامكنة والازمنة والالفاظ الدالة على هذا المعنى مختلفة باختلاف الازمنة والامكنة ه الثاني ان جميع العقلا يعلمون بالضرورة ان قول القايل افعل ذلك دليل على ذلك الطلب القايم بالقلب ولا شك ان الدليل مغاير للمدلول ه والثالث ان جميع العقلا يعلمون بالضرورة ان قول القايل افعل لا يكون طلبا وامرا الا عند اصطلاح الناس على هذا الوضع واما كون ذلك المعنى القايم بالقلب طلبا فهو امر ذاتي حقيقي لا يحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح ه الرابع هو انهم قالوا ان قولنا اضرب تضرب اخبار وقولنا اضرب لا تضرب امر ونهي ولو انا لو اصطلحنا على الامر وقالوا ان قولنا اضرب تضرب امر ونهي وقولنا اضرب لا تضرب اخبار لكان ذلك ممكنا جايزا اما لو قال بان حقيقة الطلب يمكن ان ينقلب خبرا وحقيقة الخبر يمكن ان ينقلب طلبا لكان ذلك محالا فهذه الوجوه الظاهرة دالة على ان حقيقة الطلب وحقيقة الخبر امر

امر مغاير لهذه الالفاظ وهذه العبارات بل هذه الالفاظ والعبارات دالة عليها معرفة لها اذا عرفت هذا فلنبحث عن ماهية هذا الطلب وماهية حكم الذهن الذي يسمى بالخبر فنقول هذا الطلب اما ان يكون هو الارادة واما ان يكون معنى مغايرا للارادة والاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب واما قلنا انه لا يجوز ان يكون عبارة عن الارادة لوجوه ه الحجة الاولى لانواع الله تعالى امر بالايمان من يعلم انه لا يومن ويمتنع ان يقال انه يريد الايمان منه لانه تعالى عالم بان خلاف المعلوم ممتنع الوقوع وكل ما كان ممتنع الوقوع لا يكون مراد الوقوع فلما تحقق الامر والطلب مع عدم الارادة علمنا ان ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الارادة وهاذه النكتة هي النكتة القوية في اثبات هذا المطلوب ه الحجة الثانية انه قد توجد الامر بدون الارادة وقد توجد الارادة بدون الامر اما انه قد يوجد الامر بدون الارادة ففي صور احدها ان السلطان اذا امر زيدا ان يامر عمرا بشي وقد يكون زيد كارها لصدور ذلك الفعل من عمرو الا انه يامر به لاجل ان السلطان امره بذلك الامر فهذا الامر حاصل والارادة غير حاصلة وثانيها ما ذكره اصحابنا من ان الرجل اذا ضرب عبده فشكا العبد ذلك الى السلطان فقال السلطان لم ضربت عبدك فقال لانه لا يطيعني ثم لاجل هذا العذر قال للعبد افعل كذا وكذا فالامر قد حصل هنا مع انه لا يريد اقدامه على ذلك الفعل لانه لو اقدم عليه لما تمهد عذره عند السلطان ه وثالثها انه تعالى لما اخبر عن ابي جهل وابي لهب انهم يموتون على الكفر فالنبي صلى الله عليه وسلم ما كان يريد الايمان منهم لان من لوازم صدور الايمان منهم دخول الكذب في كلام الله تعالى ومريد الشي مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته فثبت انه عليه السلم ما كان يريد الايمان منهم وكان يامرهم بالايمان فعلمنا ان الامر قد يحصل بدون الارادة

راه

فاما ان الارادة قد تحصل بدون الامر فظاهر فان الانسان قد يصرح بذلك ويقول اريد منك ان تفعل هذا الا انى لا امرك به فثبت بهذه الوجوه ان هذا الطلب القايم بالنفس والاقتضا الموجود في القلب امر مغاير للارادة واما الخبر الذهني فنقول لا شك ان قولنا باللسان قام زيد وضرب عمرو يدل على حكم ذهني واسناد عقلي وهذا الحكم الذهني والاسناد العقلي ظاهر انه ليس من جنس القدرة والارادة انما الذي يقع فيه الاشتباه ان يقال ان هذا الحكم الذهني هو الاعتقاد او العلم واذا بينا بالبرهان انه ليس الامر كذلك ظهر ان الامر القايم بالنفس مغاير للعلوم والاعتقادات ومغاير للقدرة والارادات وذلك هو المراد بالخبر القايم بالنفس وانما قلنا ان هذا الحكم الذهني ليس من جنس العلوم والاعتقادات لاني حال ما اكون عالما بان العالم ليس بقديم يمكنني ان اقول في الذهن العالم قديم وذلك لان الذهن يمكنه تركيب القضايا الكاذبة فالقضايا الكاذبة الذهنية يكون ذلك الحكم الحاصل حاصلا في الذهن والعلم بها والاعتقاد بها غير حاصل لان الكلام في القضايا الكاذبة التي يكون كذبها معلوما فهنا حصل الحكم الذهني ولم يحصل العلم والاعتقاد فهذا يدل قطعا على ان الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد فان قيل هذا الحكم الذهني عبارة عن فرض يفرضه الذهن وتقدير يقدره قلنا هب ان الامر على ما قلتم الا ان هذا الفرض وهذا التقدير ليس من باب العلوم والاعتقادات ولا من باب القدر والارادات فكان معنى مغايرا لها وهو المطلوب وذلك لا يختلف بان تسميه فرضا وتقديرا او لا تسمونه بذلك فثبت بما ذكرنا ان الطلب الذهني مغاير للارادة وان الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد ومن علم ان هذا التلخيص والتحقيق لم يتيسر لاحد ممن تقدمنا وبالله التوفيق

الفصل الثاني في اثبات كونه تعالى متكلما

اعلم ان الامة متفقة على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى الا ان هذا الاتفاق

ليس الا في اللفظ فاما المعنى فغير متفق عليه ٥ اما المعتزلة فقالوا ان الانسان لا يمكنه ان يعيش وحده بل ما لم يشتغل كل واحد باعانة الاخر لم يحصل لكل واحد منهم بالتمام وما لم يعرف كل واحد منهم ما في قلب الاخر من جهات الحاجات لا يمكنه الاشتغال باعانته فاحتاج الانسان الى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من فنون الحاجات فاصطلحوا على مثل هذه الاصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة لتكون معرفة لما في قلوبهم من الاحوال وقد كان يمكنهم وضع طريق اخر سوى هذا الطريق الا ان هذا الطريق كان اسهل وايسر اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى اذا اراد شيئا او كره شيئا خلق هذه الاصوات المخصوصة في جسم من الاجسام لتدل هذه الاصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشي المعين او كارها له او كونه حاكما به بالنفي او بالاثبات فهذا المراد من كونه تعالى متكلما وقد نازعهم اصحابنا فيه وقالوا انه يمتنع ان يكون متكلما بكلام قايم بالغير كما انه يمتنع ان يكون متحركا بحركة قايمة بالغير وساكنا بسكون قايم بالغير وعندي ان هذه المنازعة ضعيفة لان هذه المنازعة اما ان تكون في المعنى او في اللفظ فاما في المعنى فهنا شيئان احدهما انه تعالى قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة في جسم جمادي او نباتي وهذا مما لا يمكن النزاع فيه لان خلق هذه الاصوات والحروف في الجسم الجمادي او الحيواني ممكن والله تعالى قادر على الممكنات والثاني انه تعالى جعل تلك الاصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الاشيا وكارها لبعضها وهذا ايضا غير ممتنع واذا سلم هذان المقامان عن الطعن فقد سلمنا لهم صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي ارادوه ٥ واما المنازعة في اللفظ وهو ان من فعل هذه الاصوات المخصوصة وهذه الحروف في جسم لغرض ان يعرف غيره ما يريده او يكرهه فهل يسمى متكلما في اللغة ام لا ومعلوم ان هذا البحث لغوي محض وليس للمعنى فيه تعلق البتة فثبت بما ذكرنا ان كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي يقوله المعتزلة

مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه انما الخلاف بيننا وبينهم
في اثبات شيء اخر وراء ذلك وهم ينكرونه ونحن نثبته ونسلم ان ذلك ما هو ه
واما الكرامية فهم يقولون انه تعالى يخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا
يرجع الى انه تعالى هل يجوز ان يكون محلا للحوادث ام لا واما اصحا
بنا فقد قالوا اثبات ان الكلام القائم بالنفس مغاير للقدرة والارادات والعلوم
والاعتقادات فندعي ان الباري تعالى موصوف بهذا المعنى وندعي ان هذا
المعنى قديم وندعي انه معنى واحد وهو مع كونه واحدا امر ونهي وخبر واستخبار
ونداء والمعنى له والكرامية ينازعون اصحابنا في كل واحد من هذه المواضع
الاربعة فاولا ينكرون اثبات معنى مغاير للارادات والاعتقادات وبتقدير
تسليمه ينكرون كونه تعالى موصوفا به وبتقدير تسليمه ينكرون كونه قديما
وبتقدير تسليمه فينكرون كونه واحدا فهذا تلخيص محال النزاع في هذا الباب ه
اما المقام الاول فهو اثبات ان كلام النفس مغاير للاعتقادات والارادات
فقد تقدم تقريره على ا الوجوه ه واما المقام
الثاني وهو ان الباري تعالى موصوف بكلام النفس فالذي يدل عليه ما ثبت
عندنا من المتواتر الظاهر من جميع الانبياء والرسل عليهم السلام انه تعالى امر
عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا ولما ثبت بالمعجزات صدق الانبياء
والرسل عليهم السلام وجب القطع بكونه تعالى امرا ناهيا مخبرا اذا ثبت
هذا فنقول الامر والنهي والخبر اما ان يكون من باب الالفاظ والعبارات
واما ان يكون من باب الحقائق والمعاني فان كان الاول فتلك الالفاظ
والعبارات لابد وان تكون دالة على المعاني والمدلولات فمدلول هذه العبارات
في حق الله تعالى اما ان يكون هو الارادات والاعتقادات واما ان يكون
مغايرا لها لا جائز ان يكون تلك المعاني هي الارادات والاعتقادات لانا بينا
ان الامر قد يوجد بدون الاعتقادات فثبت ان مدلول هذه العبارات

معنى

٨٥

في حق الله تعالى معنى وراء الارادات والاعتقادات فثبت انه تعالى موصوف
بمعنى حقيقي هو مدلول قوله افعلوا وهو مغاير لارادته وانه تعالى موصوف
بمعنى حقيقي هو مدلول قوله الحمد لله وهو مغاير لعلمه ونحن نسمي ذلك المعنى
بالامر الحقيقي والخبر الحقيقي وهو المطلوب ه فان قيل فكيف
يمكنكم ان تستدلوا بقول الانبياء والرسل على كونه تعالى متكلما مع ان
نبوة الانبياء عليهم السلام لا يمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما ه
فنقول لا نسلم ان العلم بصحة نبوة الانبياء عليهم السلام موقوف على
العلم بكونه تعالى متكلما وذلك لانه لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم
ثبت انهم صادقون سواء علمنا كونه تعالى متكلما او لم نعلم ذلك ه واما
المقام الثالث وهو انا ندعي ان هذه الصفة قديمة فنقول
لو كانت محدثة لكانت اما قائمة به او بغيره او لا في محل فان كانت قائمة به كان
الله تعالى محل الحوادث وهو محال وان كان قائما بغيره فهو محال ايضا
لانا بينا ان هذا الكلام صفة الله تعالى ونعته ومن المحال ان يحصل صفة
الشيء ونعته لا فيه بل في غيره والذي يقوله المعتزلة من انه يجوز ان يكون
كلامه قائما بغيره فليس من هذا الباب وذلك لانهم فسروا الكلام القدم
بانه يخلق اصواتا وحروفا دالة بالوضع والاصطلاح على كونه مريدا لبعض
الاشياء وكارها لبعضها وهذا غير ممتنع البتة اما نحن في هذا المقام فبينا
انه لو خلق الفاظا دالة على الطلب والفاظا دالة على الحكم والاسناد فلابد
لتلك الالفاظ من مدلولات ومفهومات وبينا ان الالفاظ الدالة على الطلب
لا يمكن ان يكون مدلولها الارادة والالفاظ الدالة على الخبر لا يمكن ان يكون
مدلولها العلم فلابد من صفات اخرى قديمة بذات الله تعالى تكون تلك الصفات
مدلولة الالفاظ الدالة على الطلب والالفاظ الدالة على الخبر وتلك المدلولات
يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالى بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى

نا

فالذي تقوله المعتزلة من انه يجوز ان يكون الحق متكلما بكلام قائم بالغير حق
وصدق والذي تقوله اصحابنا من انه يمتنع ان يكون الحق متكلما بكلام قائم بالغير
حق وصدق الا ان الكلام الذي يشير اليه المعتزلة معنى والكلام الذي يشير اليه
اصحابنا معنى اخر والفريقان لما لم يشتغلوا بتنقيح محل الخلاف لا جرم خفيت هذه
المباحث والمطالب ٥ واما المقام الرابع ٥ هو ان كلام الله تعالى
واحد ومع كونه واحدا فهو امر ونهي وخبر فمحقق الكلام يرجع الى حرف واحد
وهو ان الكلام كله خبر لان الامر عبارة عن تعريف الغير بانه لو فعله لصار
مستحقا للمدح ولو تركه صار مستحقا للذم وكذلك القول في النهي واذا
كان المرجع بالكل الى شي واحد فهو الخبر صح قولنا ان كلام الله تعالى واحد
فهذا مجموع ما لخصه في هذا الباب

واحتج القائلون بحدوث كلام الله تعالى بالمنقول والمعقول

اما الشبهة النقلية فوجوه الاولى ان القران ذكر وكل ذكر محدث فالقران محدث
اما قلنا ان القران محدث فلقوله تعالى في سورة الانبيا ما ياتيهم من ذكر من ربهم
محدث وفي سورة الشعرا ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث ٥ الشبهة
الثانية تمسكوا بقوله تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وجه
الاستدلال به من وجوه الاول ان قوله اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون جملة مركبة من شرط وجزا فالشرط قوله اذا اردناه والجزا هو قوله
ان نقول والجزا لا بد وان يكون متاخرا عن الشرط فوجب ان يكون قول الله متاخرا
عن ارادته والمتاخر عن الغير محدث فوجب ان يكون قول الله تعالى محدثا ٥ الثاني
ان الفا في قوله فيكون فا التعقيب فهذا يقتضي ان يكون المكون حاصلا عقيب
قوله من غير فصل والمتقدم عن المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا فيلزم
ان يكون قوله كن محدثا ٥ الثالث ان الاية صريحة في ان قول
الله تعالى هو قوله كن وقوله كن كلمة مركبة من الكاف والنون وهما

ذكر [illegible] القران ذي الذكر وهذا
ذكر ما [illegible] والمعلوم [illegible]
[illegible]

٨٦

حرفان متعاقبان فتكون هذه الكلمة محدثة فيلزم ان يكون قول الله تعالى
محدثا ٥ الشبهة الثالثة قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة وكلمة اذ
ظرف زمان وهذا يدل على ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت وكل ما كان
وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا
٥ الشبهة الرابعة انه تعالى وصف القران بقوله كتاب احكمت
اياته ثم فصلت وقال ايضا انا انزلناه قرانا عربيا فهذا يدل على ان
القران من السور والايات والحروف والعبارات ويدل على ان كلام الله تعالى
تارة يكون عربيا وتارة عبريا وكل ذلك يدل على انه محدث مخلوق ٥ الشبهة
الخامسة ان كلام الله تعالى مسموع بدليل قوله وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله والذي نسمعه ليس الا هذه الحروف والاصوات ولا
شك ان هذه الحروف والاصوات محدثة فلزم القطع بان كلام الله تعالى
محدث ٥ الشبهة السادسة اجمعت الامة على ان القران
واحد واجمعوا على ان القران معجز لمحمد صلى الله عليه وسلم والدليل العقلي
دال على ان المعجز يمتنع ان يكون قديما بل يجب ان يكون محدثا والا لكانت المعجزة
سابقة على الدعوى وحينئذ لا يكون له اختصاص بالدعوى فلا يكون دليلا على
صدق الدعوى واذا ثبت ان القران واحد ثبت ان كل ما قرانا محدث ٥
الشبهة السابعة القران موصوف بكونه منزلا ومنزلا وذلك يقتضي
كونه محدثا ٥ الشبهة الثامنة صح في الاخبار انه عليه السلام كان يقول
يا رب القران العظيم ويا رب طه ويس وكل ما كان مربوبا فهو محدث فهذا جملة
الكلام في الشبه النقلية ٥ واما الشبهة العقلية فمن وجوه
الشبهة الاولى ان الامر سوا قلنا بانه عبارة عن الحروف والاصوات
او قلنا بانه معنى قائم بالنفس فانه يمتنع ان يكون قديما وذلك لانه ما كان في الازل
مامور ولا منهي فلو حصل الامر والنهي من غير حصول المامور والمنهي كان هذا

سفها وجنونا والدليل عليه ان الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول يا زيد
قم ويا عمرو اجلس من غير ان يكون هناك واحد لقضى كل عاقل بكونه مجنونا
واذا كان كذلك كيف يعقل اثباته في حق الله تعالى وكيف يحسن في العقل يا
موسى اخلع نعليك مع انه لم يكن هناك موسى ولا احد وايضا لو كان تعالى
مخبرا في الازل عن كيفيات الاشيا لكان ذلك الخبر اما ان يكون المقصود
منه اخبار نفسه او اخبار غيره او لا يكون المقصود لا اخبار نفسه ولا اخبار
غيره اما اخبار نفسه فهو عبث واما اخبار غيره مع انه ليس هناك غيره
فهو جنون واما ان لا يكون المقصود منه ولا هذا ولا ذاك فهو محض العبث و ا
لسفه لا يقال لم لا يجوز ان يقال ان هذا الامر الازلي كان امرا في الازل للا
شخاص الذين سيوجدون في لا يزال كما انه تعالى كان قادرا في الازل على
ان يوجد الخلق في لا يزال وايضا اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم كا
ن يامر وينهى حال حياته كل من سيوجد بعد الى قيام الساعة فثبت ان تقدم
الامر على المامور غير ممتنع لانا نقول ـــــــ الامر عبارة عن الطلب وتحقق
وجود الطلب مع انه ليس هناك من يطلب منه شي محال في العقول بلى
العزم على الطلب قد يتقدم مثل ان الواحد منا اذا علم انه سيولد له ولد فانه
في الحال يعزم على انه اذا وجد ذلك الولد فعند وجوده يطلب منه تحصيل
العلم والادب هذا اليه غير معقول واما قوله فان النبي صلى الله عليه
كان حال حياته يامر وينهى كل من يوجد بعد الى قيام الساعة فنقول ـــــــ
هذا مغالطة وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان له امر ولا نهي على
الخلق بل هو عليه السلم كان مخبرا بان اوليك الذين سيوجدون بعد
حدث الله حال وجودهم وحال عقولهم انواعا من الامر والنهي وذلك الاخبار
انما حسن من الرسول عليه السلم لانه حضر هناك من يسمع ذلك الخبر
ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك اما في الازل فليس هناك احد يسمع

لا هنا

ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك فظهر الفرق هذا المثال مغا
لطة محضة ❊ الشبهة الثانية انه سبحانه اخبر بلفظ الماضي في مواضع
كثيرة من القران بقوله انا ارسلنا نوحا وانا انزلناه وان الذين كفروا سوا
عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون فلو كان هذا الاخبار قديما ازليا
لكان قد اخبر في الازل عن شي قد مضى قبله هذا يقتضي ان يكون الازل
مسبوقا بغيره او ان يكون كلام الله تعالى كذبا ولما كان كل واحد منهما محالا
علمنا ان هذا الاخبار يمتنع كونه ازليا ❊ الشبهة الثالثة ان
كلام الله تعالى لو كان قديما ازليا لكان باقيا ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
فيكون قوله تعالى لزيد صلي صلاة الصبح يكون باقيا الى ان صلى زيد صلاة
الصبح وبعد ان مات وبعد قيام الساعة وهذا يكون باقيا ابد الاباد ودهر
الداهرين ومعلوم ان ذلك على خلاف العقول فانه تعالى اذا امر عبده بفعل
من الافعال فاذا اتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الامر متوجها عليه
واذا ثبت ان ذلك الامر زال ثبت انه كان محدثا لا قديما ❊ الشبهة
الرابعة اجمعت الامة على ان النسخ حق والنسخ عبارة اما عن ارتفاع الحكم
بعد ثبوته او اما عن انتهائه وايما كان فهذا يقتضي انه زال ذلك الامر وذلك
الخطاب بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديما لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه ❊ الشبهة الخامسة لو كان كلام الله تعالى قديما ازليا
لكان تعلقه متعلقا به ثابتا له لذاته ولو كان كذلك لكان عام التعلق بكل
ما يصح تعلقه به ولما كان من مذهبكم ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع
فاذا كل ما كان مامورا لا يمتنع ان يكون منهيا وكل ما كان منهيا لا يمتنع ان يكون
مامورا فيلزم ان يكون جميع الاشيا مامورا منهيا عنه فيجب ذلك محال
فثبت ان كلام الله يمتنع ان يكون ازليا والجواب ـــــــ
اما جميع الشبه السمعية فالجواب عنها شي واحد وهو ان نصرف تلك الوجوه

منع

بل هذه الحروف والاصوات فانها معترفون بانها محدثة وعندهم القران
ليس الا مركبا عن هذه الحروف والاصوات فكانت الدلايل التي ذكروها دالة
على حدوث هذه الحروف والاصوات ونحن لا ننازع في ذلك وانما ندعي قدم
القران بمعنى اخر فثبت ان كل هذه الشبهة ساقطة عن محل النزاع ه واما
الجواب عن الشبهة الثانية فهو انه تعالى كان عالما في الازل بانه سيخلق
العالم ثم انه لما خلقه في لا يزال صار العلم متعلقا بانه خلقه في الماضي ولم يقتض
هذا حدوث العلم ونحوه من ذلك في الخبر والجواب عن الشبهة الثالثة
والرابعة ان قدرته تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد بايجاد العالم فلما
اوجد العالم لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد الموجود محال فقد زال هذا التعلق فلما
لم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى فكذلك القول في الخبر ه والجواب
عن الشبهة الخامسة ان قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بايجاد البعض
دون البعض مع ان هذه القدرة قديمة واذا عقل ذلك في القدرة فلم لا يعقل
مثله في الكلام فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق ه

المسئلة الثامنة عشر في بقاء الله تعالى

والكلام فيه مرتب على فصلين الفصل الاول في حقيقة البقاء
اعلم ان الشيء اذا كان معدوما ثم صار موجودا فوجوده في الزمان الاول
هو الحدوث ثم وجوده في الزمان الثاني بعينه هو البقاء واكثر المتكلمين
اتفقوا على ان الحدوث لا يمكن ان يكون صفة زائدة على نفس الحادث اما
البقاء فقد اختلفوا في انه هل هو زائد على ذات الباقي ام لا فذهب القاضي ابو
بكر وامام الحرمين رحمهما الله من اصحابنا وجمهور معتزلة البصرة الى ان كون
الباقي باقيا ليس صفة زائدة على الذات وذهب ابو الحسن الاشعري واكثر
اتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة زائدة على الذات واعلم ان في
هذه المسئلة ابحاثا ثلاثة البحث الاول ان استمرار الذات
هل هو مفهوم زائد على الذات ام لا قال قوم انه مفهوم زائد وذلك
ان الذات كانت حاصلة في الزمان الاول وما كان استمرار الزمان حاصلا فيه
فلما حصل في الزمان الثاني حصلت الذات وحصل استمرار الذات وهذا يقتضي
ان يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات وعلى هذا الكلام اشكال وهو
انه لما صدق على الذات انه صار مستمرا بعد ان لم يكن كذلك صدق عليها انها
كانت متجددة في الزمان الاول ثم في الزمان الثاني صارت متجددة فقد زال عنها
كونها متجددة بعد ان كانت موصوفة بها فيلزم ان يكون حدوثها وتجددها صفة
زائدة على ذاتها وهذا محال لانه لو كان الحدوث صفة زائدة لكانت تلك الصفة
حادثة ويلزم التسلسل وقال اخرون ان استمرار الذات ليس
صفة زائدة على الذات وذلك لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار
وصفا ثابتا لزم اتصاف النفي بالصفة الثابتة وذلك محال ه البحث
الثاني ان الجوهر في الزمان الثاني هل يحتاج الى معنى يقتضي وجوده في
الزمان الثاني ام لا فمن الناس من اثبته وسماه بالبقاء والحق انه محال ويدل
عليه وجوه ه الحجة الاولى ان وجود الجوهر في الزمان
الثاني عين وجوده في الزمان الاول لكن وجوده في الزمن الاول كان غنيا
عن هذا العرض فوجوده في الزمن الثاني ايضا يجب ان يكون غنيا عنه
لان حكم الشيء الواحد يمتنع ان يتبدل بالحاجة والاستغناء ه الحجة
الثانية وجود الجوهر في الزمان الثاني لو كان معللا بهذا العرض لكان
هذا العرض مؤثرا في ايجاد الجوهر وهو محال ه الحجة
الثالثة لو كان العرض محتاجا في حقيقته وثباته الى الجوهر امتنع كون الجوهر
محتاجا في وجوده الى شيء من الاعراض والا وقع الدور ه
الحجة الرابعة شرط قيام البقاء بالجوهر حصول الجوهر في
الزمان الثاني فلو كان حصوله في الزمان الثاني معللا بالبقاء لزم الدور وهو

احتج مثبتوا البقا بهذا التقرير

فقالوا الجوهر حصل في الزمان الثاني مع جواز ان يصير معدوما
فالجائز مفتقر الى المخصص ويستحيل ان يكون ذلك المخصص الا البقا
فكان القول بوجود البقا حقا وهذا الكلام مبني على مقدمات ٭
المقدمة الاولى ان الجوهر حصل في الزمان الثاني والخلاف فيه
مع النظام فانه زعم ان الجسم يتجدد حالا فحالا والدليل
على كون الجوهر جائز البقا لذاته ان كون ماهيته قابلة للوجود امر من لوازم
الذات فتكون هذه القابلية حاصلة ابدا واذا كان الامر كذلك كان جائز
الوجود في الزمان الثاني والثالث وذلك يقتضي كون الجسم جائز البقا
٭ واعلم ان هذا الكلام متين الا انه يلزم صحة بقا الاعراض ٭
المقدمة الثانية ان الجوهر في الزمان الثاني من وجوده جائز
العدم وزعم قوم انه بعد حدوثه يمتنع عليه العدم والدليل على كونه جائز
العدم ان ماهيته قبل الوجود كانت موصوفة بالعدم فثبت ان هذه الما
هية قابلة للعدم وهذه القابلية من لوازم هذه الماهية فهذه الماهية يلزم كون
قابلة للعدم ابدا وهذا يقتضي كون الجسم جائز العدم في الزمان الثاني ٭
المقدمة الثالثة لما ثبت ان الجسم حصل في الزمن الثاني مع جواز ان
يصير معدوما فالجائز لا بد له من المقتضي وذلك المقتضي اما ان يكون امرا عدميا
او وجوديا على التقديرين فاما ان يكون مختارا او موجبا فهذه اقسام اربعة
القسم الاول ان يقال انه انما بقي لان الفاعل المختار ما اعدمه
وهذا قول من قال الاعدام بالفاعل جائز وهو اختيار القاضي
ابو بكر من اصحابنا وقول ابي الحسين الخياط قديما من المعتزلة وقول
محمود الخوارزمي من متاخري المعتزلة ومن الناس من انكر ذلك وقال
الفاعل صفة ثبوتية والعدم نفي محض واسناد العدم الى الفاعل محال ٭

والقسم الثاني ان يقال انه انما بقي لان له ضدا متى وجد لزم
من وجوده عدمه فما دام لم يوجد ذلك الضد لزم بقاؤه وهذا مذهب ابي علي وابي
هاشم والقاضي عبد الجبار ابن احمد من المعتزلة وزعموا ان ذلك الضد هو عرض
يخلقه الله تعالى لا في محل ويسمونه بالفنا وجمهور المعتزلة ابطلوا هذا القول
من وجوه الحجة الاولى ان المضادة حاصلة من الجانبين فليس
انقطاع الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي قالوا
بل اندفاع الحادث لا يوجد الا عند المقتضي والباقي يبقى بدون المقتضي وذلك يدل
على ان الباقي اقوى ٭ الحجة الثانية ان طريان الضد الحادث مشروط
بزوال الضد الباقي فلو كان زوال الضد الباقي معللا بطريان الضد الحادث لزم
الدور وهو محال ٭ القسم الثالث ان يقال الجوهر انما بقي
لان الفاعل المختار يبقيه قالوا هذا ايضا محال وذلك لان ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل محال ٭ والقسم الرابع وهو انه انما بقي لانه قام
بالجوهر في الزمان الثاني اعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر ثم نقول ذلك العرض
اما ان يكون هو الاعراض المشهورة وهي الالوان والاكوان والطعوم والروائح
والقدر والارادات وامثالها واما ان يكون عرضا زائدا عليها مغايرا لها والاول
باطل لوجهين احدهما ان لكل واحد من هذه الاعراض حكما خاصا فالحركة
توجب المتحركية والعلم يوجب العالمية فلو اقتضت ايضا كون الجوهر
باقيا لزم عن العلة الواحدة حكمان مختلفان وذلك محال ٭ والثاني
وهو انه ليس تعليل بقا الجوهر ببعض هذه الاعراض اولى من تعليل بقائه بالباقي
فيلزم ان يكون بقاؤه معللا بكل هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل
الكثيرة وذلك محال ولما بطل كل هذه الاقسام ولم يبق الا ان يعلل استمرار الجوهر
بعرض غير هذه الاعراض فوجب الاعتراف وذلك هو البقاء ٭ والجواب
انكم لما اثبتم البقا لا يمكنكم ان تقولوا ان البقا علة لذات الجوهر ويدل عليه وجوه

الاول ان ذات الجوهر ان كان موجودا قبل ذلك فلو كان البقا علة له
لكان هذا تحصيلا للحاصل وهو محال ه والثاني ان البقا لا يبقى فلو
كان البقا علة لذات الجوهر لزم من تجدد العلة تجدد المعلول فيلزم ان لا يبقى
الجوهر في الزمان الثاني ه والثالث وهو ان البقا عرض مفتقر
الى الجوهر فلو كان الجوهر معللا به لزم الدور وهو محال فاسم اذا اسم البقا
لابد وان يقولوا انه علة لا لذات الجوهر بل لكونه باقيا وهو حكم متجدد زائد
على الذات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز اسناد هذا الحكم المتجدد الى
الفاعل المختار وعلى هذا التقدير لا يلزم ايجاد الموجود لان الواقع بالفا
عل المختار هو هذا الحكم المتجدد لا اصل الذات وعلى هذا التقدير يسقط
ما ذكروه من الاستدلال ه

الفصل الثاني في بقا الله تعالى

اكثر اصحابنا قالوا البقا صفة قائمة بذات الله تعالى يقتضي كونه باقيا وهذا
عندنا باطل ويدل عليه وجهان الحجة الاولى انا قد بينا ان
ذاته تعالى واجبة الوجود لذاته من حيث هو هو وواجب الوجود لذاته لا
يكون وجوده بغيره فاستحال ان يقال انه تعالى انما بقي لبقائه ه الحجة
الثانية انه تعالى لو كان باقيا ببقا لكان ذلك البقا باقيا فاما ان يكون
ذلك البقا باقيا لذاته او لغيره فان كان باقيا لذاته والذات باقية لاجله
فحينئذ يكون البقا موجودا باقيا لذاته ويكون الذات باقية تبعا لذلك
البقا والمستقل اولى بان يكون ذاتا والتبع اولى بان يكون صفة فحينئذ
يكون الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال ه واما ان قلنا البقا باق
لاجل شي غيره فذلك الغير ان كان هو الذات لزم الدور لان البقا سبب لبقا
الذات والذات سبب لبقا البقا وان كان شيئا اخر كان الكلام فيه كما في
الاول فلزم التسلسل وهو محال فهذا تمام الكلام في هذه المسلة
والمثبتون للبقا اختلافات في كيفية بقا صفات الله تعالى وسيمر بك

الا قاويل لا تتوجه على هذه النكتة التي لخصناها وبالله التوفيق ه

المسلة التاسعة عشر في ان الله تعالى مرئي

والكلام فيها مرتب على فصول الفصل الاول في مقدمتين يجب
تقديمهما المقدمة الاولى في تفسير قولنا الله تعالى مرئي ام لا اعلم
انا بينا في مسلة السمع والبصر ان الابصار حالة زائدة على العلم وعلى تاثير
الحاسة وبينا ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمراد من قولنا ان الله
تعالى هل يصح ان يرى هو انه هل يمكن حالة في الانكشاف والظهور نسبتها
الى ذاته المخصوصة كنسبتها الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المرئيات
ه المقدمة الثانية اعلم انا بينا انه سبحانه وتعالى منزه عن ان يكون
جسما او جوهرا او مختصا بمكان وجهة ثم انا ندعي ان هذا الشي الموصوف بهذه
الصفات يمكن رؤيته وهذا القول يخالفنا فيه كل من ليس على مذهبنا
اما الفلاسفة والمعتزلة فظاهر واما الكرامية والمجسمة
فهم انما يسلمون جواز رؤية الله تعالى لاعتقادهم انه جسم وفي مكان
وهم متفقون على انه تعالى لو لم يكن جسما ولم يكن في مكان فانه يمتنع وجوده
فضلا عن رؤيته واذا عرفت هذا فنقول القول
بامتناع رؤية هذا الموجود اما ان يدعى فيه انه معلوم بالبديهة او يدعى فيه انه
معلوم بالاستدلال اما دعوى البديهة فباطل ويدل عليه وجوه ه
الحجة الاولى البديهي متفق عليه من العقلا وهذا غير متفق عليه
فلا يكون بديهيا ه الحجة الثانية انا اذا عرضنا على عقولنا رؤية
هذا الموجود بالتفسير الذي لخصناه وعرضنا على عقولنا ان الواحد نصف
الاثنين لم نجد القضية الاولى في قوة هذه الثانية ه الحجة الثالثة
ان حكم الذهن والخيال في معرفة الله تعالى اما ان يكون مقبولا او لا يكون مقبولا
فان كان مقبولا امتنع اثبات ذات منزهة عن الكيفية والكمية والجهة

والمعتزلي يسلم ان ذلك باطل وان لم يكن معقولا لم يكن حكم الذهن بان
ما كان منزها عن الجهة كان غير مرئي واجب القبول لان الوهم والخيال لما
صار كل واحد منهما مردود الحكم في بعض الاحكام لم يبق الاعتماد عليهما في شيء
من المواضع وبالجملة فان كان حكم الذهن حقا كان الحق مع المجسم وان كان
مردودا كان الحق معنا اما المعتزلي فانه يرد حكمه في اثبات
التجسيم والجهة ويقبل حكمه في مسئلة الرؤية فكان كلامه متناقضا فثبت
بما ذكرنا ان من نفى الرؤية بالوجه الذي ذكرناه لابد وان يعول في نفيها على الدليل
لا على ادعاء الضرورة وانما قدمنا هذه المقدمة لان هؤلاء المعتزلة في اول
الامر يلتزمون الاستدلال وفي اخر الامر عند العجز عن تمشية الدليل فانهم
يشرعون في ادعاء الضرورة فقدمنا هذه المقدمة صرفا للكلام عن الخبط

الفصل الثاني في حكاية ما قيل في المسئلة من الدلائل العقلية وذكر المباحث فيها

اعلم ان جمهور الاصحاب عولوا في اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل
الوجود اما المتاخرون فعاجزون عن تمشيته ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه
عليه ما عندنا من الاعتراضات ه قالوا ثبت ان الجوهر يصح ان يرى
واللون يصح ان يرى والجواهر والالوان مشتركة في صحة الرؤية وهذه الصحة
حكم فلابد لها من علة والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة لامتناع تعليل
الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة والمشترك بين الجواهر والاعراض
اما الحدوث واما الوجود لا جائز ان تكون علة الصحة هي الحدوث لان الحدوث
عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم لا يجوز ان يكون جزءا من المقتضي
واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود مشترك فيه بين الشاهد
والغائب فاذا وجود الله تعالى علة لصحة رؤيته واذا حصلت العلة حصل

الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته هذا حاصل الكلام في هذا
الدليل ولقائل ان يقول اولا صحة الرؤية امر عدمي والحكم العدمي لا
يجوز تعليله اما قلنا ان صحة الرؤية حكم عدمي لان الصحة عدمية واذا كانت الصحة
حكما عدميا وجب ان تكون صحة الرؤية حكما عدميا انما قلنا ان الصحة
امر عدمي لوجهين الاول الدلائل الكثيرة المذكورة في مسئلة
حدوث الاجسام يدل على ان الصحة والامكان يمتنع ان يكون صفة موجودة
ه الثاني ان الصحة لو كانت صفة موجودة فلا شك ان العالم قبل
وجوده صحيح الوجود فكانت تلك الصحة صفة موجودة فليستدعي موصوفا
موجودا وذلك يوجب القول بقدم العالم وهو محال فثبت ان الصحة ليست
صفة ثابتة ولا حالة ثبوتية البتة ه واما قلنا ان الصحة لو لم تكن حكما
ثابتا لامتنع كون صحة الرؤية حالة ثابتة وذلك لان صحة الرؤية صحة مخصوصة
متعلقة بكيفية مخصوصة ولما كان اصل الصحة غير ثابت امتنع ان تكون
كيفيتها وصفتها ثابتة لامتناع قيام الثابت بالنفي المحض فثبت ان صحة الرؤية
ليست صفة ثابتة ولا حكما ثابتا واذا ثبت هذا امتنع تعليل هذه الصحة لان
التعليل عبارة عن تاثير امر في امر والعدم نفي محض وسلب صرف فيمتنع كونه
علة ومعلولا ه السؤال الثاني هب ان صحة الرؤية حكم ثابت فلم
قلتم ان كل حكم يجب تعليله والدليل عليه اتفاق المتكلمين على ان من الاحكام ما
يعلل ومنها ما لا يعلل ولذلك فان صحة المعلومية والمذكورية والمخبر به لا تعلل
لان هذه الاحكام ثابتة في المعدومات والعدم لا يصلح للعلية على ما قررتموه
في دليلكم وايضا القدرة في الشاهد لا تصلح للخلق فهي مشتركة في هذا الحكم
ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرة او الا لزم ان لا تصلح القدرة القديمة
لخلق الجسم ولا يمكن ايضا تعليل هذا الحكم بكونها قدرة حادثة لانكم بينتم
في دليلكم ان الحدوث لا يصلح ان تكون علة ولا ان يكون جزءا

علم قطعاً ان هذا الحكم المشترك فيه من هذه القدر غير معلل بشيء اصلاً

السؤال الثالث سلمنا ان صحة الرؤية حكم ثابت او ان كان حكما عدميا لكن الحكم العدمي يجب ان يكون تعليله لكن لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض وذلك لان صحة كون السواد مرئيا تخالف صحة كون البياض مرئيا والدليل عليه انه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الاخرى بدليل ان الجوهر يمتنع ان يرى سوادا والجوهر يمتنع ان يرى جوهرا ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الاخرى لا يقال هب ان هاتين الصحتين نوعان مختلفان في النوعية لكنهما مشتركان في جنس واحد وهو كونه صحة الرؤية فهذا الحكم واحد بحسب الوجوه الجنسية وحينئذ يعود التقريب لانا نقول انه لا نزاع في ان الاحكام المختلفة بحسب النوعية وان كانت متحدة في الجنس فانه يجوز تعليلها بعلل مختلفة في الماهية الدليل عليه ان المتحركية والساكنية والعالمية والقادرية والحيية وان كانت مختلفة بحسب النوعية لكنها متحدة بحسب الجنس فانها باسرها صفات واحوال ثم انها مع ذلك معللة بعلل مختلفة في الماهية والحقيقة فثبت ان هذا غير ممتنع

السؤال الرابع ان صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض حكمان متماثلان لكن لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين والذي يدل عليه وجوه الاول ان الاشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متساوية والدليل عليه ان المختلفين يشتركان في صفة الاختلاف فانه كما ان هذا مخالف لذاك فذاك مخالف لهذا فسمي الاختلاف مشتركا فيه وكذا القول في الضدين الثاني وهو ان السواد بخصوص كونه سوادا يصح كونه معلوما وكذا البياض بخصوص كونه بياضا يصح ان يكون معلوما فهذه احكام متساوية معللة بخصوصيات هذه

الماهيات وهي مختلفة الثالث وهو ان الماهيتين اذا اشتركتا من وجه واختلفتا من وجه اخر فلا شك ان ما به المشاركة مغاير لما به المباينة واذا ثبت هذا فنقول اما ان لا يكون بين الاعتبارين ملازمة اصلاً واما ان يكون كل واحد منهما ملزوما للاخر واما ان يكون ما به المشاركة ملزوما لما به المباينة واما ان يكون بالعكس والقسم الاول باطل والا لانفك كل واحد من الاعتبارين عن الاخر فحينئذ لا يحصل من مجموعهما حقيقة واحدة هذا خلف والثاني والثالث ايضا باطل اذ لو كان ما به الاشتراك ملزوما لما به الامتياز لما كان ما به المباين موجبا للمباينة وذلك محال فلم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون ما به المباين ملزوما لما به المشاركة وهذا يقتضي الجزم بتعليل الاشياء المتساوية بالعلل المختلفة الرابع لو وجب تعليل الحكم المشترك بوصف مشترك لكان صحة كونه موصوفا بذلك الوصف المشترك معللة بوصف اخر مشترك فيه والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فعلمنا انه لا بد من انتهاء تعليل الاحكام المشتركة الى خصوصيات الماهيات وحينئذ يلزم تعليل الاحكام المتساويات بالماهيات المختلفة لا يقال الدليل على ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة لا يجوز وذلك لان هذا الحكم لما كان معللا بهذه العلة لذاته والحكم الثاني مساويا للحكم الاول في الماهية والمتساويان في الماهيات يجب ان يكون استواؤهما في اللوازم فلزم ان يكون الحكم الثاني مستندا الى مماثل العلة فثبت ان الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلتين متماثلتين لانا نقول ان صح هذا الكلام لزم تعليل الاحكام المتماثلة بعلة واحدة بالشخص لان كون هذا الحكم معللا بهذه العلة امر ثابت له لذاته والحكم المماثل له مساو له في تمام الماهية فيلزم في مثل ذلك الحكم ان يكون معللا بعين تلك العلة وبالاتفاق هذا باطل ولذا ذكرتم ثم

قوله لا يجوز ان يقال اسناد هذا الحكم الى هذه ا
لعلة لشيء متولدا من ذات الحكم بل العلة لذاتها توجب ذلك الحكم فلما حصل
ذلك الحكم بتلك العلة وجب اسناده الى تلك العلة لا لان ذاته توجب
الاسناد اليها بل لاجل ان يكون تلك العلة له يوجب اسناده وهذا
الكلام دقيق لا بد من التامل فيه ۞ السوال الخامس هب
انه لا بد لهذا الحكم المشترك من علة مشتركة فيها فلم قلتم انه لا مشترك بين الجوهر
والعرض الا الحدوث والوجود وما الدليل على هذا الحصر وعدم العلم
بالشيء لا يدل على عدم الشيء والسبر والبحث لا يفيد الا الظن الضعيف ثم
نقول هنا مشترك اخر وهو كون الشيء ممكن الوجود لذاته لا يقال
الامكان لا يصلح علة للروية ويدل عليه وجوه الاول
ان الامكان عدمي لا يصلح للعلية ۞ الثاني ان الامكان قائم في المعدومات
ولا يصح رويتها ۞ الثالث لو كان الامكان علة للروية لزم صحة روية
جميع الممكنات والخصم به لا يقول نحن انما ذكرنا الامكان
للقدح في قولكم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود
لا لاجل ان نجعله علة لصحة الروية ۞ وايضا نحن نجيب عن الوجوه التي ذكرتم
اما الاول فنقول صحة الروية عبارة عن امكان الروية فان كان
الامكان عدميا كانت صحة الروية ايضا عدميا ولا يبعد تعليل حكم عدمي بعلة
عدمية ۞ واما الثاني فلم لا يجوز ان يكون علة صحة الروية المجموع الحاصل
من الامكان والوجود ۞ واما الثالث فهب ان الخصم اخطا في قوله
لا يمكن روية بعض الممكنات ولكن لا يحصل الا من هذا البرهان صحة روية الله
تعالى ۞ السوال السادس هب انه لا مشترك الا الحدوث
او الوجود فلم لا يجوز ان يكون العلة هي الحدوث قوله الحدوث ماهية
مركبة من العدم السابق والوجود الحاضر واذا اسقط العدم عن درجة

درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود الخاص قلنا لا نسلم ان الحدوث عبارة
عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق فلم قلتم ان كونه مسبوقا با
لعدم نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث صفة للوجود وكيفية له والعدم
نقيض الوجود ومناف له ونقيض الشيء لا يكون صفة للشيء ولا كيفية له
السوال السابع هب ان العلة لهذه الصحة هي الوجود لكن لم قلتم
ان الوجود امر مشترك فيه بين الواجب والممكن والعجب ان عند ابي الحسن الا
شعري وجود الشيء ذاته وحقيقته وعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة
في حقائقها وجب ان يكون مختلفة في وجوداتها ومع هذا القول كيف يمكنه
ان يقول الوجود وصف مشترك فيه ۞ السوال الثامن هب
ان الوجود علة لصحة الروية ولكن كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة
المؤثرة يعتبر فيها ايضا حصول المحل القابل ويعتبر فيه عدم الموانع الا ترى ان
الحيوة علة لصحة الجهل والشهوة والنفرة والالم واللذة ثم انها حاصلة
في ذات الله تعالى وصحة هذه الاشياء غير حاصلة اما ان تلك الذات المخصوصة
غير قابلة لهذه الاحكام او لانه قامت بتلك الذات صفات مانعة من تحقق
هذه الاشياء فثبت بهذا ان مع حصول العلة لا يتحقق الحكم الا اذا ثبت ان
المحل قابل والمانع زايل فلم قلتم ان خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهذه
الصحة ولم قلتم بانه لم يوجد هناك ما يكون مانعا من هذه الصحة
السوال التاسع ان القوة اللامسة مدركة للجواهر
والاعراض اما انها مدركة للجواهر فلانا نلمس ونميز بين الطويل والعريض
والعميق كما انا بالبصر ندرك تفرقة بين هذه الاحوال فكما دل ذلك
على كون البصر مدركا للجسم وجب ان يدل ذلك على كون اللمس مدركا
للجسم واما ان القوة اللامسة مدركة للاعراض فلانا ندرك التفرقة بين
الحار والبارد واذا ثبت ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والاعراض

اطرد الدليل الذي ذكرتم تمامه فيلزم ان يكون علة جهة اللمس هو الوجود
والله تعالى موجود فوجب ان يصح ان يكون ملموسا مذوقا والتزامه في غاية
البعد ❁ السؤال العاشر قولكم الوجود علة لصحة الرؤية
يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد منه ان الوجود علة لصحة ان ترى الماهية
اما لا فهو باطل قطعا وذلك لان المرئي اذا كان هو الوجود فقط والوجود
امر مشترك بين كل الموجودات فان المرئي حين الصرام امرا مشتركا فيه
بين كل الموجودات فوجب ان لا يكون اختلاف المختلفات مدركا للبصر و
هذا دخول في السفسطة ❁ واما الثاني فانه يقتضي ان لا يكون علة
صحة رؤية السواد هو الوجود فقط بل يكون علة تلك الصحة هي مجموع كونه
سوادا او كونه موجودا وعلى هذا التقدير سبطل القول بانه علة صحة الرؤية امر
مشترك فيه فالحاصل انا ان حملنا الكلام على الوجه الاول كانت السفسطة
لازمة وان حملناه على الوجه الثاني سقط الدليل بالكلية ❁ السؤال
الحادي عشر هب انه تعالى يصح ان يكون مرئيا في ذاته لكن لم لا يجوز ان يكون
رؤيتنا له موقوفة على شرط يمتنع ثبوته في حقنا فلا جرم يمتنع المشروط لامتناع
ذلك الشرط وهذا كما ان الجسم في نفسه يصح ان يكون مخلوقا الا انه يمتنع ان
يكون مخلوقا لنا لان صحة خلق الجسم مشروط بشرط يمتنع ثبوته في حقنا
فكانت هذه الصحة في حقنا لا لان تلك الصحة في نفسها ثابتة بل لان شرط
تلك الصحة ثابتة في حقنا فكذا القول في مسألتنا ❁ السؤال
الثاني عشر ما ذكرتم من الدلالة معارض بما انه تعالى قادر على خلق الجوا
هر وعلى خلق الاعراض فصحة المخلوقية حكم مشترك بين الجواهر والاعراض
فلا بد من تعليل هذه الصحة بامر مشترك بين القسمين ولا مشترك الا الحدوث
او الوجود والحدوث باطل لما ذكرتم فثبت ان علة صحة المخلوقية هي الوجود والله
تعالى موجود فوجب صحة كونه مخلوقا ولما بطل هذا الكلام فكذا ما ذكرتم

94

فهذا ما عندي من الاسولة على هذا الدليل وانا غير قادر على الاجوبة عنها
فمن اجاب عنها امكنه ان يتمسك بهذا الدليل وبالله التوفيق ❁ ولنختم
هذا الفصل بخاتمة وهي انا نقول اعلم ان الدليل العقلي
المعول عليه في هذه المسألة الذي اوردنا عليه الاسولة واعترفنا بالعجز
عن الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في
هذه المسألة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي السمرقندي وهو
انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في المسألة بظواهر
القران والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها
بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم وبينا
ضعفها ومنعناهم عن تاويل هذه الظواهر فهذا مجموع المقدمات التي يجب
تقديمها قبل الخوض في الدلائل

الفصل الثالث في ذكر الدلايل الدالة على جواز رؤية الله تعالى الحجة

الاولى ان موسى عليه السلم سأل ربه الرؤية في قوله ارني انظر اليك ولو كانت
الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها ولهم عليه اعتراضات ❁ الاول
قال الكعبي لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ارني انظر اليك اي اظهر الله اي افيد العلم
الضروري بوجود الصانع واطلاق لفظ الرؤية على العلم الجلي مجاز مشهور
❁ السؤال الثاني قال ابو علي وابو هاشم ان موسى
انما سأل الرؤية لا لنفسه بل لقومه والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة ثم ان موسى اضاف ذلك السؤال الى نفسه حتى يكون
ذلك السؤال اولى بالاجابة فلما منعه الله تعالى كان ذلك اقوى في الدلالة
على منع الغير ❁ السؤال الثالث قال ابو الهذيل يحتمل ان
يقال ان موسى كان عالما بالدلائل العقلية انه يمتنع رؤية الله تعالى فسأل
الرؤية حتى تتاكد الدلائل السمعية المانعة من الرؤية فيصير الدلائل السمعية والعقلية

متعاضده متوافقه وكثره الدلايل توجب زياده الطمانينه وقوه اليقين وزوال
الشك ولهذا السبب اكثر الله تعالي في القران من ذكر الدلايل الداله على التوحيد
والصفات ۞ السوال الرابع قال بعضهم لم لا يجوز ان
يقال ان موسى عليه السلم ما كان في ذلك الوقت عالما بامتناع الرويه على
الله تعالي وهذا وان كان مستبعدا الا انه يحتمل ويدل عليه وجوه
احدها ان كل صفه من صفات الله تعالي لا يتوقف على معرفتها العلم بصحه
النبوه فعلى هذا لا يمتنع ان يكون هذه الصفه غير معلومه لموسى ۞
الثاني ان المشهور من اهل السنه انهم يجوزون المعاصي على الانبيا
حال نبوتهم واذا جوزوا ذلك فلم لا يجوز هذا الجهل ۞ الثالث
من مذهب اهل السنه انه يحسن من الله تعالي جميع الاشيا واذا كان كذلك لم
يبعد ان يقال ان الله تعالي ما عرفه هذه الصفه وعلى هذا التقدير لم
يكن ذلك عيبا في حق موسى عليه السلم ۞ والجواب اما السوال
الاول فجوابه من وجهين احدهما ان موسى عليه السلم كان يتكلم مع الله تعالي
في هذا الوقت بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يبعد ان يقول يا الهي اظهر
لي دليلا اعرف به وجودك ۞ الثاني انه قال انظر اليك ولو كان
كما ذكره الكعبي لكان يقول انظر الي دليلك ۞ واما السوال الثاني
فجوابه من وجهين الاول ان اولئك الذين كانوا يطلبون الرويه
اما ان يقال انهم كانوا من المومنين او من الكافرين وان كانوا من المومنين
فكانوا لا محاله يقبلون قول موسى في ان هذا السوال غير جايز فما كان
موسى محتاجا الي اضافه هذا السوال الي نفسه وان كانوا من الكفار
فهم لا يصدقونه في ان الله تعالي منع العباد من سوال الرويه وعلى التقديرين فا
ضافه هذا السوال الي نفسه عبث ۞ الثاني ان هذا السوال لو
كان محالا لمنعهم عنه الا ترى ان القوم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة

منعهم عن هذا الكلام وقال انكم قوم تجهلون ۞ واما السوال
الثالث فجوابه انه عليه السلم اما ان يقال انه كان شاكا في الامتناع
والجواز او يقال انه كان قاطعا بالامتناع فان قلنا انه كان شاكا في
الجواز لزم كونه جاهلا بالله تعالى وهذا لا يليق بالانبيا عليهم السلم وان
قلنا انه كان قاطعا بامتناع الرويه على الله تعالي كان الادب ان
يقول يا رب زدني دليلا على امتناع الرويه واما ان سال الرويه مع العلم
مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء ۞ واما السوال الرابع
فجوابه ان الامه مجمعه على ان علم الانبيا والرسل بذات الله تعالي وصفاته
اتم واكمل من علم كل واحد من احاد الامه اذا ثبت هذا فنقول
لما كان العلم بامتناع الرويه حاصلا لكل واحد من احاد المعتزلة فلو
لم يكن هذا العلم حاصلا لموسى عليه السلم لكان كل واحد من احاد المعتزلة
اعرف بذات الله وبصفاته من موسى ولما كان هذا باطلا بالاجماع سقط
هذا السوال ۞ الحجه الثانيه روية الله تعالي معلق
على شرط جايز والمعلق على الشرط الجايز جايز فروية الله تعالي جايزه انما
قلنا ان رويه الله تعالى معلق على شرط جايز لان رويه الله تعالي معلقه
على استقرار الجبل واستقرار الجبل جايز فيلزم ان يكون روية الله تعالي معلقه
على شرط جايز انما قلنا ان رويه الله تعالي معلقه على استقرار
الجبل لقوله تعالي فان استقر مكانه فسوف تراني وانما قلنا
ان استقرار الجبل جايز لان الجبل جسم وكل جسم فانه يمكن ان يكون ساكنا
وانما قلنا ان المعلق على الجايز جايز لان بتقدير وقوع ذلك الشرط ان
لم يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله تعالي وان حصل كان الجواز قبله
حاصلا وهذه النكته حسنه ۞ فان قيل لا نسلم ان رويه الله تعالي
معلقة على شرط جايز قوله لانها معلقة على استقرار الجبل واستقرار الجبل

فلئن قلنا انها معلقة على استقرار الجبل حال كونه الجبل متحركا واستقرار الجبل حال كونه متحركا محال انما قلنا ان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل حال كونه متحركا لانه لو كان معلقا على استقراره لا حال كونه متحركا فاستقراره في حال حركته يكون واقعا لا محالة لان الجسم كلما لم يكن متحركا كان ساكنا لا محالة وعلى هذا التقدير يكون شرط وقوع الرؤية حاصلا فكان يجب ان يحصل الرؤية وحيث لم يحصل الرؤية علمنا ان الشرط لم يحصل وانما يصح ان يقال لم يحصل الشرط اذا قلنا ان الشرط هو استقراره حال حركته واذا كان كذلك كان هذا الشرط محالا فثبت ان رؤية الله تعالى معلقة على شرط محال فلم يلزم القول بجواز رؤيته تعالى ٭ والجواب ان الشرط هو استقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث انه هذا المفهوم امر جائز الوجود فثبت ان الرؤية معلقة على شرط جائز الوجود انتهى ما في الباب ان يقال دل دليل منفصل على انه وجد في ذلك الوقت مانع الا ان الذي دل اللفظ على كونه شرطا للرؤية امر جائز فكان المقصود حاصلا وبالله التوفيق

الفصل الرابع في بيان ان النظر المقرون بحرف الى هل هو موضوع

وقد اختلف الناس فيه فزعم بعض اصحابنا انه للرؤية وانكر ذلك بعض المحققين منا وجمهور المعتزلة وقالوا لفظ النظر موضوع اما لكون الحدقة مقابلة للمرئي كما يقال جبلان متناظران اي متقابلان واما لتقليب الحدقة السليمة نحو المرئي طلبا لرؤيته واحتج من قال بان لفظ النظر المقرون بالى للرؤية بالقران والشعر اما القران فايتان الاولى قوله تعالى رب ارني انظر اليك والاستدلال بها من وجهين الاول انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئي لكان معنى الاية

ارني حتى اقلب حدقتي الى جهتك وهذا يقتضي ان يكون موسى قد اثبت الجهة لله تعالى وذلك باطل ٭ والثاني انه رتب النظر على الارادة والمرتب على الارادة هو الرؤية لا تقليب الحدقة فدل على ان النظر هو الرؤية ٭ الاية الثانية قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والذي يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لا تقليب الحدقة ٭ واما الشعر فقول النابغة وما رايتك الا نظرة عرضت يوم النمارة والمامور محرور استثنى النظر عن الرؤية فوجب ان يكون النظر من جنس الرؤية ٭٭

وقال اخر

نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي

ومعلوم ان الذي يقضي على الوامق هو رؤية المعشوق لا تقليب الحدقة نحوه ٭

واما الذين انكروا كون النظر المقرون بالى مفيدا للرؤية

فقد احتجوا بخمسة وعشرين وجها الحجة الاولى قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون والاستدلال به من وجهين الاول انه تعالى اثبت النظر ونفى الابصار وهذا يدل على ان النظر غير الابصار ٭ والثاني انه تعالى حكم بانه يرى نظرهم اليه ولا شك ان الرؤية لا ترى فلما جاز ان يكون النظر مرئيا والرؤية غير مرئية وجب ان لا يكون النظر هو الرؤية فان قيل انه تعالى اثبت النظر للاصنام بقوله وتراهم ينظرون اليك ولا شك انه لم يحصل للاصنام تقليب الحدقة الى جهة المرئي فوجب ان لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة قلنا النظر مفسر هنا بالتقابل يقال جبلان متناظران اي متقابلان وهذا المعنى كان حاصلا للاصنام ٭ الحجة الثانية قوله تعالى في صفة الكفار ولا ينظر اليهم نفى كونه ناظرا اليهم ولا شك انه كان يراهم فيلزم ان يكون النظر غير الرؤية فان قيل لو كان النظر عبارة عن تحديق الحدقة نحو

معنى الآية انه تعالى لا يقلب حدقته اليهم ومعلوم ان ذلك باطل قلنا لو جعلنا
النظر حقيقة في تقليب الحدقة امكن حمل قوله ولا ينظر اليهم على ترك الرحمة اما
لو جعلناه حقيقة في الرؤية لا يمكن حمله على ترك الرحمة فكان اولى والذي
يدل على ما قلناه وذلك لان تقليب الحدقة الى جانب الشيء لا يحتاج اليه الا
انسان الا اذا احبه ومتى احبه فانه يرحمه ظاهرا فحصل بين تقليب الحدقة
الى جهته وبين ايصال الرحمة اليه هذه الملازمة ه وايضا
تقليب الحدقة الى جهة الشيء وايصال الرحمة اليه فعلان اختياريان فحصل
بينهما هذه المشابهة والملازمة وكل واحد منهما سبب مستقل لحسن
المجاز اما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية لم يحصل بينها وبين الرحمة لا
الملازمة ولا المشابهة اما الملازمة فلانه ليس كل ما راه الانسان احبه
بل الذي يحبه الانسان رؤيته فانه يحبه لكن اختيار الرؤية ليس الا تقليبه
الحدقة نحوه فثبت ان حمل النظر على تقليب الحدقة اولى ه الحجة
الثالثة لو كان النظر عبارة عن الرؤية لوجب ان يقال رايت اليه كما يقال
نظرت اليه واجمع المفسرون على ان قوله الم تر الى ربك مجاز وجاز ان
يقال نظرته كما يقال رايته ولما لم يصح ذلك علمنا ان النظر غير الرؤية ه
الحجة الرابعة يقال نظرت الى الهلال فلم اره اثبت النظر مع عدم الرؤية
ه الحجة الخامسة يقال اما ترى كيف ينظر فلان الى الهلال وكيف
ينظر فلان الى فلان وهذا يدل على ان النظر مرئي ولا شك ان الرؤية غير مرئية
فوجب ان يكون النظر مغايرا للرؤية ه الحجة السادسة يقال
ما زلت انظر الى الهلال حتى رايته ولا شك ان غاية الشيء غير ذلك الشيء ه
الحجة السابعة قول الشاعر ه

نظرت البهامن واحصاص فابصرت وحصاد اعينا الهصاص

لقصاص

رتب الابصار على النظر بفاء التعقيب وهذا يدل على ان الابصار غير النظر ه

غير النظر ه الحجة الثامنة يقال نظرت الى زيد حتى ترى وجهه
ولو كان النظر عبارة عن الرؤية والابصار لنزل هذا الكلام منزلة ابصرته
حتى يبصره ه الحجة التاسعة ان قوله نظرت الى زيد يفيد ان نظره
انتهى اليه لان حرف الى لانتهاء الغاية ويجري ذلك مجرى قوله اشرت اليه واومات
اليه وذلك يفيد الحركة الى الشيء على وجه ينتهي اليه وهذا انما يصح ان لو كان
النظر عبارة عن تحويل الحدقة الى مقابلة المرئي ه الحجة
العاشرة انهم يقسمون النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر فلان الى فلان نظر
راض ونظر غضبان ونظر محتقر قال النابغة

نظرت اليك لحاجة لم تقضها نظر ... الى وجوه العود

وقال اخر نظر التيوس الى شفار الجازر ومعلوم ان رؤيتها ولا
واحدة لانهم يرون الشيء على ما هو عليه ومن الممتنع وقوع التفاوت في نفس الرؤية
بل المراد من قوله نظر الى نظر غضبان وصف عينيه بما يكون الى عين الغضبان
من الانحراف والازورار ولا يعارض هذا بقولهم فلان يرى بعين الرضى وبعين الغضب
وبعين الذل لان في هذا الكلام ما ادخلوا التقسيم في الرؤية بل اضافوا الرؤية
تارة الى عين الراضي وتارة الى عين الغضبان ه الحجة الحادية
عشر انهم يصفون النظر بما لا يمكن ان توصف به الرؤية وذلك يوجب التباين
بينهما فمنها انه يوصف النظر بكونه شزرا قال

ولا خير بالبغضا والنظر الشزر

ومعلوم ان كيفيه في وضع العين وتحريكها ومنها انهم يصفون النظر بالشدة
والصلابة انشد ابن قتيبة

يتقارضون اذا التقوا في موطن نظرا يزيل مواقع الاقدام

قال ابن قتيبة يكادون يزيلونهم من شدته وصلابته والمراد من تلك الشدة الاعتماد
على الحدقة في تحريكها وتقليبها ه الحجة الثانية عشر ان الذي يقدر

الانسان عليه في باب الرويه انما هو تقليب الحدقه الى جهه المرئي واما
حصول الرويه فليس ذلك في قدره الانسان اذا ثبت هذا فنقول
لو حملنا لفظه النظر على تقليب الحدقه كان قولنا في الامر والنهي انظر
ولا تنظر محمولا على حقيقته اما لو حملنا النظر على الرويه لوجب حمل قولنا
انظر ولا تنظر على مقدمات النظر على الرويه النظر فيصير بهذا
اللفظ مجازا ومعلوم ان حمل الكلام على معنى يبقى اللفظ معه حقيقه اولى من
حمله على معنى يبقى اللفظ معه مجازا وهذا يقتضي كون لفظ النظر حقيقه
في تقليب الحدقه لا في الرويه ۞ الحجه الثالثه عشر ان النظر
معناه بالفارسيه بنگريستن والرويه معناها بالفارسيه ديدن والفرق
بين قولنا بنگرش وبين قولنا ديدن بالفارسيه معلوم بالبديهه فانهم يقولون
بسيار بنگريستم واليه ديدم واخرى يقولون بسيار نگريستم واخرى نديدم
ومعلوم انهم يريدون بقوله نگريستم تحريك الحدقه الى تلك الجهه التي تعهدون
حضور المرئي فيها وذلك يحقق ما قلناه ۞ الحجه الرابعه عشر
ما انشد بعضهم   وقفت دائبا من وراء زجاجه الى الدار من فرط الصبابه انظر
فعيناي طورا تغرقان من البكا فاعشى وطورا تحسران فابصر ۞
جعل نفسه ناظرا حالتي كونه مبصرا او غير مبصر وهذا يدل على النظر غير الابصار
۞ الحجه الخامسه عشر ما انشده ابو علي الفارسي في كتاب الحجه
فاني هل تجري بحاي مثله مرارا وانفاسي عليك الزوافر
واني متى اشرف من الجانب الذي به انت من بين الجوانب ناظر
قال ابو علي الفارسي فطلب منها الجزاء على كونه ناظرا اليها ولو كان
النظر هو رويته لما كان قد طلب الجزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه وذ
لا يقوله عاقل ۞ الحجه السادسه عشر ما انشد بعضهم
اذا نظر الواشون صدت واعرضت وان غفلوا مالت الي على العهد

بعد قوله نظر في مقابله قوله نظر ما يغفل الانسان عن امر ويشتغل بتحصيله وما
ذلك الا تقليب الحدقه ۞ الحجه السابعه عشر انشده بعضهم
شجن وامق اذا ما الركايب حارون ميلا
اثبت النظر بعدها مع الركايب ميلا ومعلوم ان الرويه حاصله في ذلك الوقت
فلما اثبت النظر حال عدم الرويه ثبت ان النظر غير الرويه ۞ الحجه
الثامنه عشر ومن هنا نذكر الوجوه الداله على ان النظر المقرون بحرف
الى قد يجي بمعنى الانتظار لا بمعنى الرويه فنقول قوله تعالى
الى ربها ناظره معناه انها تنظر الى الرب لا الى غيره وذلك لان تقديم المفعول
يفيد الحصر كما في قوله الا الى الله تصير الامور عليه توكلت واليه انيب
وان الى ربك المنتهى وان الى ربك الرجعى الى ربك يومئذ المساق
اذا ثبت هذا فنقول مقتضى الايه انهم ينظرون الى غير الله ولا شك
انهم يرون غير الله تعالى وذلك لانهم يرون الجنه والنار ومواقف القيامه وذلك
لان المومنين نظارهم في ذلك اليوم لانهم هم الامنون الذين لا خوف عليهم ولا
هم يحزنون فلما دل الدليل على انهم على انهم لا ينظرون الى غير الله ودل العقل
على انهم يرون غير الله علمنا ان النظر غير الرويه اما اذا حملنا هذا اللفظ على
الانتظار صح هذا الحصر وذلك لانهم لا ينظرون الرحمه ولا يتوقعونها الا منه
۞ الحجه التاسعه عشر حكي عن الخليل انه قال نظرت الى
فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس انه قال تقول العرب انما انظر الى الله
ثم الى فلان وهذا الاستعمال حاصل ايضا بالفارسيه فانهم يقولون لمن يطمع
في امر يتوقعه فلان چشم بر فلان دارست ونظرا وبر فلان دارست
او فلان دارا بكرد فثبت ان هذا الاستعمال متعارف مشهور في العربيه
وفي الفارسيه حتى ان الاعمى قد يذكر هذه اللفظه فيقول عيني شاخصه اليك
ونظري الى الله ثم اليك ۞ الحجه العشرون ما قال الشاعر

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تنتظر الخلاصا

اي النظر المقرون بحرف الى لا بمعنى الرويه بل بمعنى الانتظار لا يقال
ان بعض الرواه روى هذا البيت على وجه اخر فقال

وجوه ناظرات يوم بكر . وزعم ان مراد الشاعر يوم اليمامه وسمي يوم بكر
لان القتال واقع فيه بين عسكر ابي بكر وبين مسيلمه الكذاب والمراد من
الرحمن في البيت مسيلمه فانهم كانوا يسمونه رحمان اليمامه وكانوا ينظرون
الى وجهه ويطمعون منه ان يخلصهم عن ذلك البلا لانا نقول
لا منافاه بين الروايتين فنقلهما ه الحجه الحاديه والعشرون
قول الكميت

وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظما حيا الغمام

ومعلوم ان الظماء ينظرون حيا الغمام فعلمنا ان نظر الشعث الى بلال هو بمعنى
الانتظار لانه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام ه الحجه
الثانيه والعشرون قول اخر

واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زدتني نعما

وصف نفسه بكونه ناظرا في الملك حال ما كان البحر حايلا بينهما وذلك لا يحتمل الرويه
فعلمنا ان المراد هو الانتظار ه الحجه الثالثه والعشرون قال
البعيث

وجوه بهاليل الحجاز على النوى الى ملك ركن المعاهد ناظره

(هامش: خ المعارف / المغارب)

اي ان بهاليل الحجاز ينظرون الى ملك المغرب وذلك لا يحتمل الرويه بل يحتمل
الانتظار ه الحجه الرابعه والعشرون قال بعضهم

ويوم بذي قار رايت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظرا

والمراد به الانتظار لان الموت لا خلاف في انه لا يرى لا يقال المراد من
الموت الرجل القتال كما في قوله اني انا الموت لانا نقول
لا شك ان تسميه الرجل القاتل بالموت مجاز فلا يصار اليه الا عند الضروره ه
الحجه الخامسه والعشرون قول الاسودي في صفه

ممدحه

هي التي لا تزال الدهر ناظره الى العلى

فقوله ناظره الى العلى معناه كونها طالبه للعلى ومتوقعه له فجمله هذه الوجوه
داله على ان النظر المقرون بحرف الى ليس للرويه وهذه الوجوه الاخيره داله
على انه للانتظار لا يقال قد اشتهر من علماء اللغه انهم قالوا النظر
اذا لم يكن مقرونا بحرف الى افاد الانتظار يقال نظرته اي انتظرته اما اذا
كان مقرونا بحرف الى فانه ليس للانتظار لانا نقول لما حصل التعارض بين
دلايلنا ودلايلكم فلا بد من التوفيق وطريقه ان قولهم نظرته بمعنى انتظرته
انما يقال في انتظار مجي الانسان بنفسه اما اذا كان منتظرا رفده ومعونته
فقد يقال نظرت اليه ومنه قولهم انما نظري الى الله ثم اليك فهذا مجموع البحث
في هذه المساله العظيمه ه واعلم ان الاقرب ان يقال الاصل في قول
القايل نظرت اليه تقليب الحدقه نحوه ثم قد يستعمل في الرغبه من حيث ان تقليب
الحدقه سبب الانتظار فان من انتظر شيا فانه يقلب الحدقه نحو الجهه التي
ينتظر المقصود منها فهذا ما عندي في هذا البحث

(هامش: فيه)

الفصل الخامس في اقامه الدلاله على ان المومنين يرون الله تعالى يوم القيامه

ويدل عليه وجوه الحجه الاولى قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضره الى ربها ناظره فنقول النظر ان كان هو الرويه فالمطلوب
حاصل وان كان عباره عن تقليب الحدقه الى جهه المرئي لقبول
هذا في الله تعالى محال فوجب حمل لفظ النظر على الرويه اطلاقا للفظ السبب
على المسبب فان النظر سبب الرويه لان المقصود من تقليب الحدقه انما هو
الرويه فان قيل لا نسلم انه حصل في هذه الايه لفظ النظر مقرونا بحرف
الى واما قوله تعالى الى ربها ناظره فلا نسلم ان الى هاهنا من حروف
الجر بل هو عندنا اسم وبيانه من وجهين احدهما انه واحد الالاء ماذكره
الازهري في كتاب التهذيب قال الشاعر ه

ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحماً ولا يخون الّا
اي لا يخون نعمة واذا ثبت هذا فنقول توافقنا على ان لفظ ناظرة
اذا كان عارياً عن حرف الى افاد معنى الانتظار كقوله فناظرة بم يرجع المر
سلون واذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تقدير الاية وجوه
يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة الثاني لفظ الى جاء بمعنى عند
قال الشاعر فهل لكم فيما الي واني طبيب بما اعيى النطاسي
اي هل لكم فيما عندي اذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون تقدير الاية وجوه يومئذ ناضرة
عند ربها منتظرة نعمة ربها سلمنا انه جعل في هذه الاية لفظ النظر مقروناً
بحرف الى لكن لا نسلم انه للرؤية قوله لفظ النظر لتقليب الحدقة ولا يمكن
هنا حمله على هذا المعنى فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية قلنا
حصل هنا وجهان اخران من المجاز الاول اضمار المضاف والتقدير
الى ثواب ربها ناظرة والثاني ان تقليب الحدقة الى جهة مما يلزمه الرؤية
وكذلك يلزمه توقع النفع وهو الانتظار فلم كان حمل اللفظ على المجاز الذي
ذكرتموه اولى من حمله على هذين المجازين الجواب
اما حملها على واحد الالاء او على معنى عند فانه يقتضي حمل قوله ناظرة على الانتظار
وذلك غير جائز لان الانتظار يلزمه الغم كما قيل الانتظار موت احمر والبشارة
بما يوجب الغم غير لائقة بالجملة قوله المراد من الاية الى ثواب ربها
ناظرة قلنا هذا مدفوع من وجهين الاول ان مذهبنا [illegible]
الاضمار على ما بيناه في اصول الفقه والثاني ان النظر الى الثواب
لا يفيد ولا بد من اضمار زيادة اخرى وهو كون ذلك الثواب واصلاً اليه
وتكثير الاضمارات خلاف الاصل قوله نحمله على الانتظار قلنا
بينا انه غير جائز وبالله التوفيق ه الحجة الثانية في المسألة قوله
تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة والاستدلال به من وجهين الاول

ان الالف واللام في الحسنى اما ان يكون للاستغراق او للمعهود لا يجوز حمله
على الاستغراق والا لدخلت الزيادة فيه وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها
فوجب حمله على المعهود ولا معهود بين المسلمين الا الجنة وما فيها من الثواب
المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم واذا كان كذلك وجب ان يكون الزيادة
شيئاً مغايراً للثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به في القيامة
قال انه هو الرؤية فوجب ان يكون المراد من هذه الزيادة هو الرؤية ه
الثاني ان النقل المستفيض صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال الزيادة النظر الى الله تعالى ه الحجة الثالثة
قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر كون الكفار محجوبين عن الرب
تعالى في معرض التحقير لشأنهم وهذا يقتضي ان لا يكون المؤمن المعظم مستوراً
عنه وبالله التوفيق ه

الفصل السادس في حكاية شبه المعتزلة في انكار الرؤية والجواب عنها ه

اعلم انهم يتمسكون
بوجوه عقلية وبوجوه نقلية اما الشبه النقلية فاربع الشبهة
الاولى التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار واعلم انهم يتمسكون بهذه
الاية في بيان انه تعالى لا يراه احد واخرى في بيان انه يمتنع ان يراه احد اما
الوجه الاول فتقريره ان نقول الادراك المضاف الى البصر هو الرؤية
والابصار بدليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفي الاخر فلا يصح ان يقال رأيته
وما ادركته بعيني وان يقال ادركته بعيني وما رأيته وهذا يدل على ان
الادراك بالعين والرؤية شيء واحد اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى
نفى ان يدركه احد بالابصار وهذا يتناول جميع الابصار في جميع الاوقات
وذلك يقتضي ان لا يراه احد في وقت من الاوقات واما الوجه الثاني
فهو انه تعالى تمدح بانه لا يدركه شيء من الابصار وكل ما كان عدمه مدحاً
كان وجوده نقصاً والنقص على الله محال فوجب ان تكون الرؤية ممتنعة

على الله تعالى ۞ الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى لموسى لن تراني
وهذه الكلمة للتابيد بدليل قوله تعالى لن يتمنوه ابدا فثبت ان موسى لا يراه وط
واذا ثبت هذا في حق موسى عليه السلم ثبت في حق غيره لانعقاد الاجماع علي
انه لا فرق ۞ الشبهة الثالثة تمسكوا بقوله تعالى وما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب دلت هذه الاية على ان كل من يتكلم
الله معه فانه لا يراه واذا ثبت عدم الرؤية عند الكلام ثبت عدم الرؤية في
غير وقت الكلام ضرورة انه لا قايل بالفرق ۞ الشبهة الرابعة
انه تعالى ما ذكر الرؤية في القران الا وقد استعظمها وذلك في ثلاث ايات
اولها قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة الاية ۞ وثانيها قوله تعالى يسئلك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما فقد سالوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ۞ وثالثها
قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقانا لولا انزل علينا الملايكة او نرى
ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وهذا الاستعظام يدل
على ان رؤية الله تعالى ممتنعة ۞ **واما العقلية فهي ايضا اربعة**
الشبهة الاولى وهي شبهة الموانع وقبل تقريرها لا بد من مقدمة
وهي ان الاشيا يجب حصول الابصار في الشاهد عند حصول
ثمانية احدها سلامة الحاسة والثاني كون الشي بحيث يكون جايز الرؤية
والثالث ان لا يكون في غاية القرب والرابع ان لا يكون في نهاية
البعد والخامس ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل والسادس
ان لا يكون في غاية الصغر والسابع ان لا يكون في غاية اللطافة
والثامن ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب قالوا ان عند حصول
هذه الامور الثمانية يجب حصول الابصار اذ لو لم يجب لجاز ان يحضر بحضرتنا جبال

عالية وشموس مضيئة واصوات هايلة ونحن لا نراها ولا نسمعها وذلك يقتضي
دخول الانسان في الجهالات اذا عرفنا هذه المقدمة فلنرجع الى تقرير الشبهة
فنقول اما الشرايط فلا يمكن اعتبارها الا في رؤية
الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن اعتبار هذه الشرايط في رؤيته
فعلى هذا لو صحت رؤيته وجب ان لا يعتبر في حصول رؤيته الا امران سلامة
الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى وهذان الامران حاصلان فثبت انه لو صحت
رؤيته لوجب ان نراه الان لانه تصح رؤيته ۞ الشبهة الثانية
شبهة المقابلة وهي ان كل ما كان مرييا وجب ان يكون مقابلا للرائي او في حكم
المقابل له وذلك لا يصح الا في الشي الذي يكون حاصلا في المكان والحيز
والله تعالى ليس في المكان والحيز فامتنع كونه مقابلا للرائي او في حكم المقابل
فامتنع كونه مرييا وانما قلنا ان المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل
احترازا عن صورتين احدهما انا نرى الاعراض ولا يمكن ان تقابل الاعراض
للجسم الا انها كانت الاجسام المقابلة فكانت في حكم المقابل ۞ وثانيها
انا نرى وجوهنا في المراة ويستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع
يخرج من العين الى المراة وينعكس من المراة الى الوجه فبهذا الطريق يكون الوجه
جاريا مجرى المقابل لنفسه ۞ وثالثها الشي الذي يوضع في
الان سفاح العين يتعذر عليه وتصير من شانه انه في حكم المقابل اذا عرفت
هذا فنقول ان ابا الحسن البصري ادعى العلم الضروري بان ما
لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل يمتنع ان يرى ۞ الشبهة الثالثة
شبهة الانطباع وهي ان كل ما يبصر لا بد وان تنطبع صورته ومثاله في العين
والله تعالى لا صورة له ولا مثال فوجب ان يمتنع رؤيته ۞ الشبهة
الرابعة ان كل ما كان مرييا فلا بد وان يكون له لون وشكل ودليله الاستقرا
والله تعالى منزه عن ذلك فوجب ان لا يرى فهذا مجموع شبههم في نفي الرؤية

والجواب عن الشبهة الاولى وهي تمسككم بقوله تعالى
لا تدركه الابصار من وجوه الاول لا نسلم ان الادراك عبارة
عن الرؤية بل هو عبارة عن الوصول يقال ادرك الغلام اذا صار بالغا
وادركت الثمرة اذا صارت الى حد النضج وقال تعالى قال اصحاب
موسى انا لمدركون اي لملحقون اذا عرفت هذا فنقول ان من رأى
شيئا ورأى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه على تقدير ان رؤيته قد احاط
به من جميع جوانبه وهذا المعنى انما يتحقق في الشيء الذي له اطراف ونهايات
والباري تعالى منزه عن ذلك فلم يكن رؤيته ادراكا البتة فلم يلزم من نفي
الادراك نفي الرؤية والحاصل ان الادراك رؤية مخصوصة ولا يلزم من نفي الرؤية
المخصوصة نفي اصل الرؤية فكما انا نعرف الله ولا نحيط به فكذلك نراه ولا
ندركه ه الوجه الثاني في الجواب هب ان العين عبارة عن الرؤية
الا ان قوله لا تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار يقتضي ان يدركه كل احد
لان الالف واللام اذا دخلا على اسم الجمع يفيدان الاستغراق ونقيض
الموجبة الكلية السالبة الجزئية فكان قوله لا تدركه معناه انه لا تدركه
جميع الابصار ونحن نقول بموجبه فانه لا يراه جميع المبصرين فان الكافر لا يرونه
بل يراه بعض الابصار ه الوجه الثالث في الجواب انا نقول
موجب الاية لا تدركه الابصار فلم قلتم انه لا يدركه المبصرون فان قالوا المراد
من الابصار المبصرون فالا خرجت الاية عن ان تكون مفيدة فنقول
اذا حملتم الابصار على المبصرين وجب ان يكون معنى قوله تعالى وهو يدرك
الابصار انه يدرك جميع المبصرين ولا نزاع في انه تعالى مبصر فيلزم بحكم هذه الاية
ان يبصر نفسه وانتم لا تقولون بذلك ه الوجه الرابع في الجواب
هب ان ظاهرها يدل على نفي الرؤية عن جميع المبصرين الا انه عام وقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة خاص والخاص مقدم على العام

في الاية

واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط واما ان يكون ادراك
البعض مشروطا بادراك الباقي ولا ينعكس وهذا محال ومع انه
محال فالمقصود حاصل اما انه محال فلان الاجزاء متساوية فيكون
هذا مفتقرا الى ذلك مع ان ذلك غير هذا ترجيح للممكن من غير مرجح وهو
محال واما ان المقصود حاصل فلان ادراك احد تلك الاجزاء اذا كان
غنيا عن ادراك الاخر كان حاله عند الاجتماع وعند الانفراد في صحة الادراك
على السوية وحينئذ يعود المقصود فهذا برهان قوي في بيان ان عند
حصول هذه الشرائط الادراك غير واجب وقولهم لو لم يجب الادراك لجاز ان
تكون بحضرتنا فيلات وبوقات ونحن لا نراها ولا نسمعها قلنا هذا معارض
بجملة العاديات وبالله التوفيق ه

المقام الثاني

سلمنا ان حضور هذه الشرائط في الشاهد يكون الادراك واجب
الحصول فلم قلتم ان في حق الله تعالى يجب ان يكون كذلك وتحقيقه
هو ان ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث والمختلفان
في الماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم فلم يجب من كون الادراك واجبا في
الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجبا في الغائب عند حضورها
ومما يدل عليه ان الادراك في الشاهد مشروط بالشرائط الستة وفي الغائب
نقطع بانه لا يمكن اعتبارها وكذلك لا يمتنع ان يكون الادراك في الشاهد
واجب الحصول وفي الغائب لا يكون واجبا وهذا سؤال متين لم ينتبه له
احد من المعتزلة ولا احد من اصحابنا وبالله التوفيق ه اما
الشبهة الثانية فالجواب عنها من وجهين الاول انا ننافي
المقدمات ان ذكر الدلائل لا بد فان يكون مسبوقا بتعيين محل النزاع فنقول
محل النزاع ان الموجود المنزه عن المكان والجهة هل يجوز رؤيته ام لا فان ادعيتم
ان العلم بامتناع رؤيته ضروري فذلك باطل على ما بيناه في المقدمة وان ادعيتم

راك

ان هذا العلم استدلالي فلابد فيه من الدليل وقولكم ان كل شي مركب فلابد وان يكون مقابلا بقرب من ان يكون اعاده للدعوى لان المقابل هو الذي يكون محتصا بجهه في قدام الراي فدا لم يلم الدليل على ان ما لا يكون في الجهه لا يكون مرييا والمنطقيون يسمون هذه القضيه عكس نقيض القضيه الاولى وفي الحقيقه لا فرق بين القضيتين في الظهور والخفا فلم جعل احدهما حجه في صحه الاخرى بل يقرب هذا من ان يكون اعاده للمطلوب بعباره اخرى ه والوجه الثاني في الجواب هب ان المقابله شرط الرويه في الشاهد فلم قلتم انه كذلك في الغايب وتقرير ما ذكرناه في الجواب عن الشبهه الاولى وتمام الكشف والتحقيق ما ذكرنا في ان المراد من الرويه ان يحصل لنا انكشاف بالنسبه الى ذاته المخصوصه سبحانه وتعالى يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الالوان والاضوا واذا كان الامر كذلك فهذا الانكشاف يجب ان يكون وفق المكشوف فان كان المكشوف مخصوصا بالجهه والحيز وجب ان يكون الانكشاف كذلك وان كان المكشوف منزها عن الجهه والحيز وجب ان يكون انكشافه منزها عن الحيز والجهه ه واما الشبهه الثالثه فجوابها ايضا على هذا القانون فان الرويه عباره عن الانكشاف التام فان كان الشي له صوره ولون كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه وان كان منزها عن الصوره واللون كان انكشافه كذلك ايضا لان شرط الانكشاف ان يحصل على وفق ماهيه المكشوف وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهه الرابعه واعلم ان من تامل في هذه الكلمات على سبيل الانصاف علم قطعا انه ليس للمعتزله في نفي الرويه شبهه محتمله البته وبالله التوفيق ه وتمام هذه القاعده

تم الجزء الاول من كتاب الاربعين في اصول الدين وصلى الله على محمد سيدنا وآله وسلم

يتلوه في الثاني المسأله الحاديه والعشرون

الجزء الثاني من كتاب الأربعين في أصول الدين

كتبه لنفسه الفقير لعفو ربه محمد بن عمر بن محمد بن عبد ... جعفر الخطيب

الإمام فخر الرازي رحمه الله تعالى

ابتدأت مطالعته في العشر الأول من شعبان سنة اثني عشر ...

بسم الله الرحمن الرحيم

المسئلة العشرون في بيان أن كنه حقيقة

الله تعالى هل هو معلوم للبشر أم لا والكلام فيه مرتب على فصلين

الفصل الاول في ان العلم بالله هل هو الآن حاصل ام لا قال
كثير من المتكلمين هذا العلم حاصل وقال جمهور المحققين انه غير حاصل
وهو المختار ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان المعلوم
ليس الا الوجود والصفات السلبية والاضافية والعلم بهذه الامور مغاير
للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة فوجب ان لا يكون العلم بالحقيقة المخصوصة
حاصلا انما قلنا ان المعلوم ليس الا الوجود والسلوب والاضافات
وذلك لانا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود علمنا انه
موجود وما وراء ذلك من باب الصفات مثل ان نقول انه واجب ومعناه انه الموجود الذي لا يقبل العدم ونقول انه قديم ومعناه انه كان موجودا من
الازل الى الآن ونقول انه ابدي ومعناه موجود من الآن الى الآخر وبهايه
ونقول انه ليس بجسم ولا جوهر ولا في مكان وليس له ضد ولا ند وكل ذلك
سلوب ونقول انه قادر اي انه يصح منه الفعل والترك ونقول انه عالم اي
انه يصح منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام ونقول انه مريد اي يصح منه ايقاع
الفعل على وجه التخصيص وكل ذلك اضافات فثبت انه ليس المعلوم من الخلق
منه الا الوجود والسلوب والاضافات وانما قلنا ان العلم بهذه الامور
لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصة لانا اذا رجعنا الى انفسنا لم نجد عقلنا جازما
بانه متى كانت الصفات هي هذه وجب ان تكون الذات هي الحقيقة المخصوصة
الفلانية على التعيين بل نجده جازما على انه لا بد وان تكون الحقيقة في نفسها حقيقة
مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق واما ان يعرف العقل تعيين تلك الحقيقة فهذا
غير حاصل وهذا كما انا لما شاهدنا الاثر المخصوص من المغناطيس علمنا ان له حقيقة

مخصوصة متميزة عن سائر فاما ان نعلم تلك الحقيقة بعينها فهذا غير حاصل فكذا
هنا لما علمنا اختصاص ذاته بهذه الصفات على سبيل الوجوب واللزوم علمنا
ان له حقيقة متميزة عن سائر الحقائق فاما ان نعلم من هذه الصفات تلك الحقيقة
المخصوصة بعينها فهذا غير حاصل والعلم به ضروري فعلمنا ان العلم بحقيقته
المخصوصة غير حاصل الحجة الثانية من ان التصديق فرع
التصور فما لم نتصور حقيقته لا يمكننا ان نعلم انها حاصلة او غير حاصلة ونحن لا يمكننا
ان نتصور حقيقته الا اذا ادركناها من انفسنا ادراكا ضروريا كالعلم بالالم
واللذة والفرح والغم والغضب او ادركناها باحد الحواس الخمس كالعلم بالالوان
فانه حصل من الابصار والعلم بالاصوات فانه حصل بالسماع وهذا القول في بقية
المحسوسات فاما الماهية التي ما ادركناها بواحد من هذين الطريقين تعذر
علينا ان نتصورها اذا عرفت هذا فنقول حقيقة الله
تعالى ماهية غير مدركة باحد هذين الطريقين فوجب ان لا تكون متصورة عند
العقول الحجة الثالثة ان كل ما نعلمه منه تعالى فان مجرد تصوره
غير مانع من وقوع الشركة وذلك فانا بعد معرفة هذه الصفات نفتقر الى اقامة
الدليل على انه تعالى واحد واما ذاته المخصوصة فانها من حيث انها هي مانعة
من الشركة واذا كان كذلك وجب القطع بانه من حيث انه هو غير معلوم للبشر
وهذا قياس جلي من الشكل الثاني واحتج القائلون بان تلك الحقيقة
معلومة بوجهين الحجة الاولى ان التصديق مسبوق بالتصور
فلو لم تكن الحقيقة معلومة لامتنع الحكم عليها بانها غير معلومة الحجة
الثانية انا نحكم على تلك الذات المخصوصة بانها موصوفة بالوجود والقدم والدوام
والوجوب والوحدة وصفات الجلال وصفات الاكرام فلولا ان تلك الحقيقة
من حيث هي غير معلومة والا لما امكن الحكم عليها بهذه الصفات والجواب
نقضها بان المختار بخواص الاغذية والادوية فانها من حيث هي هي مجهولة

الصفات

سطر وتأمل

مع انا نعلم كونها مستلزمة للاثار المخصوصة وكذا هذا واعلم ان هذا البحث يفتح
باب اشكالات عظيمة لا يليق ذكرها بهذا الموضع وبالله التوفيق **الفصل**
الثاني في ان ادراك حقيقته الله تعالى وان لم يكن الان معلوما وهل يصح ان يصير
معلوما للبشر اعلم انا اذا راينا الاحتراق حاصلا في الجسم علمنا انه لابد له من محرق
وذلك المحرق معلوم لكن علما بالنسبة والعرض فاما في هذا الوقت لا نعلم ان ذلك
المحرق بل نعلم انه شيء ما معين في نفسه مجهول بالتعيين عند العقل من كونه مخصوص
الاحتراق والصا اذا وجدنا من انفسنا المًا ولذة وغمًا وفرحًا فهذه الماهيات
معلومة علما لا بالنسبة والعرض بل بالذات والحقيقة فهذه المراتب اقوى واجلى من
المرتبة الاولى والصا اذا ادركنا بالعين ضوءا او لونا ثم غمضنا العين فانا
ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين مع ان العلم بذلك اللون المخصوص حاصل في
الحالتين فتلك التفرقة المسماة بالروية اذا عرف هذا فنقول
اما اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود الصانع فقد حصل النوع الاول من
العلم والمعرفة اما النوع الثاني والثالث فهل هو ممكن الحصول قال بعضهم هذا غير
ممكن لانه غير متناه والعقل متناه وادراك الغير المتناه بالمتناهي محال ومن المحققين من
توقف في جوازه وامتناعه وقال لا سبيل للعقول الى معرفة هذه المضايق بل
السمع لما دل على ان المومنين يرون الله تعالى دل ذلك على كون هذين المرتبتين
ممكنتين ولا شك انه لا حال للبشر اشرف من هاتين الحالتين نسال الله تعالى
العظيم ان يجعلنا بفضله اهلا لها **المسئلة الحادية والعشرون**
في بيان ان صانع العالم واحد ويدل عليه وجوه الحجة
الاولى لو كان في الوجود اثنان كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكانا
مشتركين في الوجوب بالذات ومتباينين في التعين فيلزم وقوع التركيب في ذات
كل واحد منهما وكل مركب فهو ممكن فيلزم ان يكون الواجب ممكنا لذاته وهو
محال وتمام البحث فيه قد تقدم في مسئلة حدوث الاجسام الحجة

صح الاحتراق

ما هو

[illegible] ان السمع لم يدل مطلقا بل في دار الاخرة ما [illegible] حتى دل السمع على الوقوع واما [illegible] فلا يلزم فتامله

صح لذاته

الثانية الاله هو الذي يكون قادرا على المقدورات فلو فرضنا الهين واراد
احدهما حركة زيد واراد الاخر سكونه فاما ان يحصل المرادان وهو محال او لا يحصل
مراد واحد منهما وذلك ايضا محال لان المانع لكل واحد منهما من حصول مراده
ليس هو مجرد كون الاخر قادرا بل حصول مقدور الاخر فاذا لا يمتنع حصول
مراد هذا الا اذا حصل مقدور ذلك ولا يمتنع حصول مراد ذلك الا اذا حصل
مقدور هذا فلو امتنع حصول مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل واحد منهما
وحينئذ يرجع هذا القسم الثاني الى القسم الاول وقد بينا انه محال او يحصل
مراد احدهما دون الاخر وهذا ايضا محال لوجهين الاول
ان الذي حصل مراده فهو قادر والذي لم يحصل مراده فهو عاجز والعاجز لا
يصلح للالهية والثاني لما كانت قدرة كل واحد منهما صالحة
للتاثير في ايجاد ذلك المقدور فنقول انه يستحيل ان يقال
ان احدى هاتين الصلاحيتين اقوى من الاخرى وذلك لان المقدور شيء واحد
لا يقبل القسمة اصلا واذا كان كذلك فهو اما ان يكون موجودا او يكون
معدوما واما القسم الثالث وهو ان يقال انه يصير بعضه موجودا
وبعضه معدوما فذلك محال واذا كان الامر كذلك لم يكن ايجاد مثل
هذا المقدور قابلا للتفاوت واذا لم يقبل التفاوت امتنع كون احدى القدرتين
اقوى من الاخرى اذا ثبت هذا فنقول لما حصل التساوي
في مكنة هذين القادرين فلو حصل مقدور احدهما دون الثاني لكان هذا ترجيحا
لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح البتة وذلك محال فثبت ان هذا القسم محال
فثبت ان القول بوجود الهين يفضي الى احد هذه الاقسام الثلثة ولما ثبت
ان كل واحد منها محال كان القول بوجود الهين محالا باطلا **فان قيل**
هذه الاقسام الثلثة مفرعة على وقوع المخالفة بين الالهين فنقول لم لا يجوز
وجود الهين بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما فعليكم ان تدلوا على صحة هذه المخالفة

لا نسلم ـــــ الذي يدل على صحة وقوع هذه المخالفة بينهما هو انا لو قدرنا احد
الالهين منفردا بالوجود لصح منه ان يريد حركة زيد ولو قدرنا الاله الثاني
منفردا بالوجود لصح منه ان يريد سكون زيد واذا ثبت هذا حال الانفراد
وجب ان يثبت ذلك حالة الاجتماع لان كل واحد منهما من الذات والصفات قديم
والقديم لا يجوز عليه التغير والتبدل فوجب ان يبقى كل واحد منهما حال الاجتماع
كما كان حال الانفراد وهذا يوجب القطع بجواز المخالفة بينهما لانا نقول ـــــ
السر انه لو انفرد احد الالهين لصح منه ايجاد الحركة ولو انفرد الثاني لصح منه ايجاد
السكون ثم انهما لما اجتمعا تعذر على كل واحد منهما ايجاد ما لم يكن متعذرا عليه
وقت الانفراد فاذا كان الحال كذلك في القدرتين فلم لا يجوز مثله في الا
رادتين سلمنا ان ما ذكرتم يدل على جواز المخالفة بينهما لكن معنا ما يدل
على ان مع القول بوجود الالهين يمتنع المخالفة بينهما وهو من وجهين الاول ـــــ
وهو انا لو فرضنا الهين لوجب كون كل واحد منهما حكيما والحكيم هو الذي لا
يفعل الا الافضل والاولى ولا شك ان الافضل والاولى في كل شيء واحد واذا
كان كل واحد منهما حكيما لا يريد الا ذلك الوجه واذا كان الامر كذلك
امتنع المخالفة بينهما الوجه ـــــ الثاني وهو ان كل واحد منهما لما
كان الها وجب كون كل واحد منهما عالما بكل المعلومات فكان كل واحد
منهما عالما بان اي المعلومات يقع وانها لا يقع واراده ما علم انه لا يكون
محال واذا كان الشيء الذي هو معلوم الوقوع ليس الا الواحد ويستحيل
ان يريد الا ما كان معلوما الوقوع وجب ان يكون كل واحد منهما مريدا
لشيء واحد بعينه وعلى هذا التقدير فانه يمتنع وقوع المخالفة بينهما سلمنا
انه يصح وقوع المخالفة بينهما لكن المحالات التي الزمونا ما يلزم من وقوع المخالفة
لا من صحة المخالفة فلما لم تسووا ان هذه المخالفة لا بد ان تحصل وتدخل في الوجود
لا يمكنكم ان تلزمونا عليها تلك المحالات فانتم وان اقمتم الدلالة على صحة المخالفة

الا انكم محتاجون بعدها الى اقامة الدلالة على وقوع المخالفة حتى يتم دليلكم

والجواب ـــــ الدليل على صحة المخالفة بينهما انه
لو انفرد هذا لصحت منه ارادة الحركة ولو انفرد ذلك لصحت منه ارادة السكون فعند
اجتماعهما وجب القول ببقاء هاتين الصحتين ويدل عليه وجهان الاول ـــــ
ان كل واحد من هاتين الصحتين ازلي والازلي يمتنع زواله والثاني
ان زوال احدى الصحتين بالاخرى انما يحصل ان لو حصل بينهما نوع منافاة والا
لم يلزم من حصول احدهما حصول الثاني واذا حصلت المنافاة من الجانبين لم يكن تاثير
حصول احدهما في عدم الاخر اولى من العكس فلا بد وان يزول كل واحد من هاتين
الصحتين بالاخرى الا ان هذا محال لان المؤثر في عدم كل واحد من هاتين
الصحتين وجود الاخرى والعلة واجبة الحصول عند حصول المعلول فلو عدمت
الصحتان معا لزم من عدمهما معا حصولهما معا وهذا محال فعلمنا انه لا يزول هذه
الصحة ولا تلك الصحة عند اجتماعهما فثبت ان صحة المخالفة حاصلة عند الا
جتماع اما قوله ان هذا ينتقض بالقدرتين فانه يصح على كل واحد منهما ايجاد
احد الضدين عند الانفراد ولا يصح منهما ايجادهما عند الاجتماع قلنا ـــــ
هذا عين دليلنا على كون الاله تعالى واحدا لانا نقول هذه الصحة كانت
ثابتة لكل واحد من القدرتين عند الانفراد فان بقيا عند الاجتماع يلزم منه
صحة الجمع بين الضدين وهو محال وان زالتا او زالت احداهما فهو محال للوجوه
المذكورة فعلمنا ان القول بوجود الالهين يفضي الى هذا المحال فكان القول به محالا
قوله ـــــ لو حصل في الوجود الهان لكان كل واحد منهما حكيما
وذلك يوجب موافقتهما قلنا ـــــ الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا
يتوقف فان توقف لزم الجبر واذا لزم الجبر لم يكن فعل الله تعالى موقوفا
على رعاية المصالح فلم يلزم من خلو الفعل عن المصلحة ان لا يكون مرادا الوقوع
فلم يلزم من كون المصلحة واحدة عدم المخالفة وان لم يتوقف الفعل على الداعي

لم يلزم من استوا الضدين في المصلحه والمفسده عدم الترجيح في القصد والا
راده فثبت ان هذا السوال لا يمنع من صحه المخالفه قوله الشي هو
معلوم الوقوع واحد وذلك يمنع من الاختلاف في الاراده قلنا الاراده
الوقوع متقدمه على الوقوع الذي هو متقدم على العلم بالوقوع فيمتنع ان يكون
العلم سببا لاراده الوقوع والا لزم الدور قوله هذه الاقسام
الثلثه انما تتاتى من حصول المخالفه لا من صحه المخالفه قلنا هذه مقدمه
يقينيه وهي ان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال لانه قد لزم المحال
من فرض وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا الهين لكانت
المخالفه بينهما اما ان تكون ممكنه او لا تكون والقسمان باطلان فبطل القول
بوجود الهين الحجه الثالثه على امتناع وجود الهين
هي انا لو فرضنا الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفه
القادريه لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت نسبه
تلك القادريه الى جميع الممكنات على السويه وجب كونه تعالى قادرا على جميع
واذا ثبت هذا لزم ان كل ما كان مقدورا لاحدهما فهو بعينه يكون مقدورا
للاخر من جهه واحده وهي جهه الايجاد والاختراع الا ان ذلك محال لان
كل ما كان مقدورا للقادر صح منه ايجاده فاما ان يقع ذلك المقدور بهما معا
او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الثاني والاقسام الثلثه باطله
اما القسم الاول وهو وقوعه بهما معا فهذا محال لان استناد
الاثر الى المؤثر انما كان لامكانه وحدوثه واذا اجتمع المؤثران التامان على الاثر كان واجب
الوجود وكونه واجب الوجود يمنعه من الاستناد الى القدره الثانيه و
كون الفعل مع القدره الثانيه يمنعه من الاستناد الى القدره الاولى فيلزم ان
يكون حال وقوعه بكل واحد من القدرتين يكون واجب الانقطاع عن كل واحده
منهما فهو جمع بين النقيضين وهو محال واما القسم الثاني وهو

صح الاثر

ان يقع باحدهما دون الاخر فهذا ايضا محال لوجهين الاول
ان كل واحد منهما قد فرضناه قادرا على جميع المقدورات فلا يكون احدهما
اولى من الثاني واذا كان كذلك امتنع رجحان احدهما على الاخر والثاني
ان وقوع التفاوت في القدره على ايجاد المقدور محال لما بينا ان التفاوت
في الاقدار يستدعي امكان وقوع التفاوت في المقدور والشي الذي يكون
واحدا وحده حقيقيه امتنع وقوع التفاوت فيه فامتنع وقوع التفاوت
في القدره عليه فثبت ان القول بوجود الهين يفضي الى هذه الاقسام
الثلثه وثبت ان كل واحد منهما محال شبهه الخصم انا نجد في
العالم خيرا وشرا والفاعل الواحد لا يكون خيرا وشريرا فلا بد من القول
بالاثنين والجواب ان الخير ان لم يقدر على دفع الشر
فهو عاجز لا يصلح للالهيه وان قدر ولم يفعل فهو ايضا شرير لان الراضي بافعال
الشر شرير فثبت بان هذه الشبهه ساقطه وبالله التوفيق

المسئله الثامنه والعشرون في خلق الافعال

اعلم ان
العقلاء في نسبه الافعال الاختياريه الى الحيوانات قولان احدهما ان الحيوان
مستقل بايجاده وتكوينه واصحاب هذا القول فرق اربع الاولى
الذين يقولون الفعل موقوف على الداعي فاذا حصلت القدره وانضم اليها الداعيه
صار مجموعهما عله موجبه للفعل وهذا قول جمهور الفلاسفه واختيار ابي الحسين
البصري من المعتزله وهو وان كان يدعي الغلو في الاعتزال حتى ادعى ان العلم
بان العبد موجد ومستقل بفعله ضروري الا انه لما كان من مذهبه ان
الفعل موقوف على الداعي فاذا كان عند الاستوا يمتنع وقوعه محال المرجوحيه
اولى بالامتناع واذا امتنع المرجوح وجب الراجح لانه لا خروج عن النقيضين
وهذا عين القول بالجبر لان الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح وممتنع
الوقوع عند عدم المرجح فثبت ان ابا الحسين كان عظيم الغلو في القول بالجبر

صح الواحد

وان كان يدعي بظاهر الامر انه عظيم الغلو في الاعتزال ه **الفرقة
الثانية** الذين يقولون المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى
وقدرة العبد ويشبه ان يكون هذا قول الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه نقل
عنه انه قال قدرة العبد تؤثر بمعونة **الفرقة الثالثة**
الذين يقولون الصلاة والزنا يشتركان في كون كل واحد منهما حركة ويمتاز احدى
الحركتين عن الاخرى بكون احداهما صلاة والاخرى زنا فاذا الصلاة عبارة عن
حركة موصوفة بوصف كونها صلاة والزنا عن حركة موصوفة بوصف كونها
زنا اذا عرفت هذا فنقول اصل الحركة انما وجد بقدرة
الله تعالى اما وصف كونها صلاة وكونها زنا انما يقع بقدرة العبد وهذا هو قول
القاضي ابي بكر الباقلاني **الفرقة الرابعة** الذين يقولون لا
تاثير لقدرة العبد في الفعل ولا في صفة من صفات الفعل بل الله تعالى يخلق
الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ولا تاثير لتلك القدرة البتة في ذلك
الفعل وهذا قول ابي الحسن الاشعري فهذا جملة تفصيل مذاهب من قال
الحيوان غير مستقل بفعله **القول الثاني قول من قال الحيوان
مستقل بفعله** وهذا قول جمهور المعتزلة وهم طائفتان
احداهما الذين يقولون نحن نعلم بالضرورة كوننا موجدين لافعالنا وهذا
القول اختيار ابي الحسين البصري وانا شديد التعجب منه كيف جمع بين هذا القول
وبين قوله الفعل موقوف على الداعي فان هذا غلو في الجبر فكيف جمع معه الغلو
في القدر واما محمود الخوارزمي فانه اراد الجمع بين هذين القولين وقال
الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب وسنبين ان شاء الله
تعالى ان هذا العذر ضعيف والطائفة الثانية ان علمنا بكوننا مو
جدين لافعالنا استدلالي وهذا مذهب جماهير مشايخ المعتزلة فهذا تفصيل
مذاهب الناس في هذه المسألة ولنذكر الحجة الاولى ان

بفعله

الذين يقولون

١٠٩

العبد حال ما رجح الفعل هل يصح منه الترك بدلا عن الفعل او لا يصح فان كان
حال كونه مصدرا للفعل لا يصح منه الترك وحال كونه مصدرا للترك لا يصح
منه الفعل فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك وذلك هو المطلوب واما
ان صح منه الترك بدلا عن الفعل فترجيح احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف
على مرجح او لا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من
الله تعالى او لا من العبد ولا من الله تعالى فان كان من العبد عاد التقسيم الاول
ويلزم التسلسل وان كان من الله تعالى فنقول عند حصول ذلك
المرجح من الله تعالى فقد صار الفعل راجحا على الترك فنقول ذلك الرجحان
اما ان يقال انه انتهى الى حد الوجوب او ما انتهى الى حد الوجوب فان كان
الاول هو الحق لزم الجبر لان على تقدير حصول ذلك المرجح صار الفعل واجب
الوقوع وعلى تقدير ان لا يحصل كان الفعل ممتنع الوقوع وان كان الثاني هو الحق
فنقول اذا كان الامر كذلك كان عند حصول ذلك المرجح لا يمتنع
حصول الفعل تارة وعدم حصوله اخرى وكلما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه
محال فلنفرض تارة واقعا واخرى غير واقع فتخصيص احد الوقتين بالوقوع والثاني بعدم
الوقوع اما ان يتوقف على انضمام قيد زائد اليه او لا يتوقف فان توقف لم يكن الذي
حصل اولا تمام المرجح لانه كان لا بد معه من القيد الذي ذكرنا وقد فرضنا ان ما حصل
اولا تمام المرجح هذا خلف وايضا فانه يعود التقسيم في المجموع الحاصل من المرجح
الاول ومن هذا القيد فان لم يصر الرجحان واجبا افتقر الى مرجح اخر ولزم التسلسل وهو
محال وان وجب عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر واما ان كان اختصاص
احد الوقتين بالوقوع لا يتوقف على انضمام قيد زائد الى ما كان حاصلا اولا مع ان نسبة
ذلك المرجح الذي كان حاصلا اولا الى وقتي الوقوع واللاوقوع بالسوية لزم الرجحان
في احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال واما
القسم الثالث وهو ان يحدث ذلك المرجح لا من العبد ولا من الله تعالى فهذا يقتضي حدوث

حادث لا من محدث فيجوز ان يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحوادث على وجود
الله تعالى وهو باطل هذا كله اذا قلنا ان العبد حال كونه مصدرا للفعل امنه الترك
بدلا عن الفعل الا ان هذا الرجحان يتوقف على مرجح اما اذا قلنا انه لا يتوقف على
المرجح فحينئذ حصل الرجحان لا عن مؤثر فيجوز ان يبطل القول باسناد الممكنات
الى المؤثر والمرجح ويلزم منه نفي الصانع وايضا فبتقدير ان يكون الامر كذلك
يكون ذلك الرجحان واقعا بالاتفاق لعدم كونه واقعا لا لامر صدر عن الفاعل وهذا
ايضا يقتضي الجبر لانه اذا وقع ذلك الاتفاق حصل الفعل سواء اراد او لم يرد واذا لم
يقع لم يحصل الفعل سواء اراد او لم يرد فيكون الجبر لازما ايضا على هذا التقدير
اذا عرفت هذا فنقول ثبت ان العبد حال كونه مصدرا
للفعل ان صح منه الترك فاما ان يتوقف الترجيح على المرجح او لا يتوقف وثبت
ان القسمين باطلين فثبت ان العبد حال كونه مصدرا للفعل يمتنع منه الترك وحال
كونه مصدرا للترك يمتنع منه الفعل **فان قيل** هذا الذي ذكرتموه
في الشاهد يلزمكم مثله في الغائب فوجب ان يكون الباري تعالى علة موجبة بالذات
لا فاعلا بالاختيار قلنا الفرق بين الشاهد والغائب ان صدور الفعل
عن القادر موقوف على الارادة وهذه الارادة في الشاهد محدثة فافتقرت الى
محدث فان كان ذلك المحدث هو العبد لزم التسلسل وهو محال فوجب القول
بانتهاء الارادات الى ارادة ضرورية يخلقها الله تعالى في القلب ابتداء وعند هذا
يصير الجبر لازما اما ارادة الله تعالى فهي قديمة عندنا فاستغنت تلك
الارادة لاجل قدمها عن ارادة اخرى فظهر الفرق بين الصورتين وبالله التوفيق
الحجة الثانية لو كان العبد موجدا الافعال نفسه لكان
عالما بتفاصيل افعاله وهو غير عالم بتفاصيل افعال نفسه فوجب ان لا يكون
موجدا لها بيان الملازمة انه لكونه قادرا يصح منه وقوع ذلك الفعل بذلك المقدار
ويصح وقوعه ازيد منه وانقص منه فوقوع ذلك القدر دون ما هو ازيد منه ودون

صح

١٠٩

ما هو انقص منه لا يكون الا لاجل القصد والاختيار والقصد والاختيار مشروط
بالعلم لان القصد الى ايجاد العشرة فوق الخمسة ودون العشرين لا يتاتى الا
مع العلم بانه عشرة وليس بخمسة ولا بعشرين فثبت انه لو كان موجدا الافعال
نفسه لكان عالما بتفاصيل افعال نفسه وهذا هو معنى قوله تعالى الا يعلم من خلق
وانما قلنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه لوجوه الاول
ان النائم والمغشي عليه قد ينقلب من احدى جنبيه الى الجنب الاخر مع انه ليس له
من كمية تلك الافعال ولا من كيفيتها خبر البتة الثاني ان اكثر
المتكلمين متوافقون في اثبات الجوهر الفرد ومتى ثبت القول بالجوهر الفرد كان
التفاوت بين الحركات في البطء والسرعة لاجل تخلل السكنات فيما بين الحركات
وسياتي البرهان على تقرير ذلك ان شاء الله تعالى في مسئلة الجوهر الفرد اذا ثبت
هذا فنقول النملة اذا تحركت حركة بطيئة فذلك لانها تحركت في
بعض الاحيان وسكنت في بعضها ومعلوم انه ليس عند النملة خبر من كمية عدد
تلك الاحيان وليس عندها خبر من انها سكنت وتحركت هناك بل الحال في ال
الذي هو اعقل الخلق كذلك فانه اذا مشى فلا شك ان مشيه ابطا من حركة الفلك
فذلك لانه سكن في بعض الاحيان ووقف في بعضها وهذا الذي هو اعقل الخلق لو
اراد ان يعرف انه ان سكن وان تحرك لم يعرف فعلمنا ان العبد غير عالم بتفاصيل احواله
الثالث ان مذهب ابي علي وابي هاشم ان الجسم اذا تحرك فهنا
امور ثلاثة الجسم والمتحركية والحركة وهذه الحركة هي معنى يوجب المتحركية
بل في هذا المعنى الذي يوجب تلك المتحركية ومعلوم ان اكثر العقلاء غافلون
عن هذا الثالث ولا يخطر ببالهم ولا يدور في خيالهم تصور هذا الثالث
واذا ثبت كونهم غافلين عن ماهيته استحال منهم القصد الى ايجاده وتكوينه
فانها لا يكون متصورا عند الذهن امتنع القصد الى ايجاده هذا الوجه الثاني
والثالث مختص بمشايخ المعتزلة فاما ابو الحسين فانه متوقف في الجوهر الفرد ونافي

دي

لهذا المعنى الثالث فلا يلزمه ذلك الحجة الرابعة ان من حرك
اصبعه فلا شك ان تلك الاصبع مركبة من الاجزاء وقامت بكل واحد منها
حركة على حدة فاذا لزم ممن يوجد الشي ان يكون عالما بتفاصيله من الكمية وا
لكيفية وجب في محرك هذه الاصبع ان يكون عالما باجزاء هذه الاصبع
كما هي حتى يمكنه القصد الى الحركة في كل واحد من تلك الاجزاء ويكون عالما
بعدد الاحيان الواقعة من مبدا الحركة الى منتهاها حتى يمكنه القصد الى ايجاد
الحركات في تلك الاحيان ولما لم يكن شي من هذه الاحوال معلوما علمنا ان
العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه واذا ثبت هذا فنقول
ظهر انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل تلك الافعال
وظهر انه غير عالم بتفاصيل تلك الافعال فوجب القطع بان العبد غير
موجد لها الحجة الثالثة على ان العبد غير موجد لافعال
نفسه هو ان ذاته سبحانه وتعالى مستلزمة للقادرية اما النفس ذاته
عند من يقول انه تعالى قادر لذاته او بواسطة كونها مستلزمة لمعنى ذلك
ذلك المعنى يستلزم القادرية عند من يقول انه تعالى قادر لمعنى وعلى
التقديرين فان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على التسوية فيلزم ان يكون
الله تعالى قادرا على جميع الممكنات فيلزم ان يكون تعالى قادرا على مقدورات
العباد اذا ثبت هذا فنقول ذلك المقدور اما ان
يقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد واما ان لا يقع بو
احد منهما واما ان يقع باحدى القدرتين دون الاخرى وهذه الاقسام
الثلثة باطلة بعين الدليل الذي ذكرناه في مسئلة التوحيد فوجب ان
لا يكون العبد قادرا على الايجاد والتكوين الحجة
الرابعة لو كانت قدرة العبد صالحة للايجاد فاذا اراد الله تسكين جسم
وقدرنا ان العبد اراد تحريكه فاما ان يقع المرادان وهو محال او لا يقع واحد

صح ايجاد

منهما وهو ايضا محال على ما بيناه في مسئلة التوحيد او يقع مراد الله دون
مراد العبد وهذا ايضا باطل لان الله تعالى وان كان قادرا على ما لا
نهاية له والعبد ليس كذلك الا ان ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله
تعالى وقدرة العبد في هذه الصورة لان الحركة الواحدة والسكون الواحد
ماهية غير قابل للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه فاذا كان المقدور
غير قابل للتفاوت لم يمكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت فيمتنع
ان يكون قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على
ايجاد السكون بل الله قادر على سائر المقدورات والعبد غير قادر
عليها لكن ذلك التفاوت لا يوجب التفاوت في القدرة على تلك الحركة
والقدرة على هذا السكون واذا ثبت ان قدرة الله تعالى على ايجاد هذه
الحركة المعينة لا يمكن ان يكون اقوى من قدرة على ايجاد هذا السكون استحال
ان يقال ان مقدور الله تعالى اولى بالوقوع من مقدور العبد وثبت ان التفاوت
الحاصل بسبب ان قدرة الله تعالى متعلقة بما لا نهاية له وقدرة العبد متعلقة
بالمتناهي لا يقدح في ذلك التساوي وثبت انه لو قدر ان يكون قدرة العبد
صالحة للايجاد لاحد هذه الاقسام الثلثة وثبت ان كل واحد منها باطل فلزم
القطع بان قدرة العبد غير صالحة للايجاد الحجة الخامسة
ان الفعل الاختياري لا يقع الا ما تعلق به القصد والاختيار والكافر لا يقصد
ولا يختار احداث الجهل بل لا يقصد الا العلم والصدق وكان يجب ان لا يحصل
له الا العلم فلما قصد العلم وحصل له الجهل علمنا ان وقوعه ليس بايقاعه
بل بايقاع غيره فان قيل انما حصل ذلك الجهل لانه ظن
انه علم فلا جرم قصد ايقاعه قلنا فهو انما اختار الجهل بسبب انه كان
ذلك الجهل المتقدم حاصلا له فان كان القول فيه كما في الاول لزم ان
يكون ذلك الجهل مسبوقا بجهل اخر لا الى نهاية وذلك محال فاذا لا بد من انتها

تعالى صح

ان صح

هذه الجهالات الى جهل اول غير مسبوق بجهل اخر لا الى بداية وذلك
محال فذلك الجهل الاول يستحيل ان يكون بسبب ان الانسان اختاره
لان الانسان لا يختار ذلك البتة فثبت ان ذلك الجهل الاول انما حصل بايجاد
الله وبخلقه وسائر الجهالات متفرعة عليه فكان الكل بالحقيقة مستندا
الى خلق الله وتكوينه اما المعتزلة فكلامهم في هذا في غاية
الكثرة والبسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد وهو انه لولا الاستقلال
بالفعل لكان الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا والجواب
ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة اوجه الاول
ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان متنافيان لذاتيهما كما ان
الحركة والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما وذلك لان العلم بعدم الايمان
لا يكون علما الا مع عدم الايمان وعدم الايمان ووجوده متنافيان فوجب
القطع بان العلم بعدم الايمان مناف ومضاد لوجود الايمان فكما ان
الامر بالجمع بين الحركة والسكون امر بايجاد ما يمتنع وجوده فكذلك الامر
بالايمان مع قيام العلم بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين اذا عرفت هذا
فنقول انه تعالى كان عالما من الازل الى الابد بان
ابا لهب لا يؤمن ثم انه كان يامره بالايمان فكان هذا امرا بالجمع بين النقيضين
وهو محال فالقول بتكليف ما لا يطاق محال عليه في مسئلة العلم كما انه لازم علينا
في مسئلة خلق الافعال ولو ان جملة العقلا اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على
هذا الكلام حرفا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه
تعالى لا يعلم الاشيا قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر العقلا
يكفرون من يقول بهذا القول الوجه الثاني في الالزام انه
تعالى قال ان الذين كفروا سوا عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك
الذين اخبر الله عنهم بذلك الخبر لو امنوا لانقلب هذا الخبر كذبا والكذب محال

على الله تعالى والمفضي الى المحال محال فكان صدور الايمان منهم محالا مع ان الله
تعالى كان يامرهم بالايمان الوجه الثالث انه تعالى كلف ابا لهب
بان يؤمن ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى فيما اخبر عنه ومما اخبر عنه ان ابا
لهب لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع
بين النقيضين الوجه الرابع وهو ان توجه التكليف على
العبد اما ان يكون حال استوا الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدى
الداعيين على الاخرى اما الاول فهو تكليف ما لا يطاق لان الاستوا
والرجحان متناقضان فلو كلف حال الاستوا بالترجيح لكان قد وقع التكليف
بالجمع بين النقيضين واما الثاني فهو ايضا تكليف ما لا يطاق لانه ان كلف
بالراجح مع واجب الوقوع على ما بيناه ومكلفا بما هو واجب الوقوع لنفسه استحال
ان يكون في وقوعه بايقاع موقع منفصل فكان امره بايقاعه امرا بما ليس في وسعه وان
كان بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع فكان هذا امرا بايقاع ما يكون ممتنع الوجود
فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه حال استوا الداعيين يكون
مامورا بالترجيح لا في هذه الحالة التي هي حالة الاستوا بل الحالة الثانية منها
قلنا انه اذا توجه عليه التكليف في حال الاستوا فاما ان يؤمر حال
الاستوا بان يحصل الترجيح في هذه الحالة التي هي حالة الاستوا فيكون هذا
جمعا بين النقيضين واما ان يقال انه في هذه الحالة مامور بان يوقع الترجيح
في الحالة الثانية من هذه الحالة فنقول هذا القسم ايضا ينقسم
الى قسمين وذلك لانه اما ان يكون المراد انه في حال الاستوا علم انه اذا جا الحالة
الثانية فهو في تلك الحالة الثانية مامور بايقاع الترجيح لكن على هذا التقدير لا
تكليف عليه في حال الاستوا بل اعلم انه في الحالة الثانية سيصير مكلفا واذا
كان كذلك فنحن نقول عند مجي الحالة الثانية اما ان يكون الحال حال الاستوا او
حال الترجيح وتعود الاشكال المذكور واما ان يكون المراد انه في حال في

الاستوا مامور في هذه الحالة بان يوقع الرجحان في الحالة الثانية لكن على هذا التقدير
يتوجه تكليف ما لا يطاق لان ايقاع الرجحان في الزمان الثاني مشروط بحصول الزمان
الثاني وحصول الزمان الثاني في الزمان الاول محال فكان ايقاع الترجيح في
الزمان الثاني عند حصول الزمان الاول موقوفا على شرط محال والموقوف
على المحال محال فقول القائل انه كلف في حالة الاستوا بان يوقع الترجيح
في الزمان الثاني يكون تكليف ما لا يطاق الوجه الخامس ان
نقول ان شيا من التصورات غير مكتسب البتة مع انه ورد في تحصيل المعرفة
فكان هذا امرا وتكليفا بما لا يطاق انما قلنا ان شيا من التصورات غير
مكتسب لان من طلب اكتسابه فاما ان يكون له شعور بتلك الماهية واما ان لا
يكون فان كان له شعور بتلك الماهية كان تصورها حاصلا له وطلب الحاصل
محال وان لم يكن له شعور بتلك الماهية استحال طلبها لان الغافل عن الشي يمتنع كونه
طالبا له فان قلت الوجه المشعور به مغاير للوجه الذي هو غير مشعور به فالمشعور
به امتنع طلبه لكونه حاصلا وغير المشعور به امتنع طلبه لكونه مغفولا عنه وانما
قلنا انه لما كانت التصورات غير مكتسبة كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة
وذلك لان التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد طرفي موضوعها ومحمولها كافيا
في من الذهن باثبات احدهما للاخر او سلبه عنه وعلى هذا التقدير ان
حضر التصوران كان ذلك التصديق واجب الحصول وان لم يحضرا كان التصديق
ممتنع الحصول فاذا كان هذا التصديق واجب الدوران نفيا واثباتا عند حضور تلك
التصورات نفيا واثباتا وثبت ان حضور تلك التصورات نفيا واثباتا ليس باختيار
الانسان لزم ان يكون هذه التصديقات ليس باختيار الانسان فثبت ان هذه
التصديقات البديهية ليس شي منها مكتسبا وانما قلنا انه لما كان الامر
كذلك امتنع ان يكون شي من التصديقات مكتسبا وذلك لان التصديقات المكتسبة
لا تتسلسل ولا تدور بل لا بد من النهاية الى المكتسب الاول فيكون المصدق للمكتسب

(في الهامش: نفيا واثباتا صح)

الاول هو تلك البديهيات لا محالة فتلك البديهيات اما ان يكون تامة في استلزام
المكتسب الاول واما ان لا تكون فان كانت تامة لزم من حصولها حصول
المكتسب الاول ولزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الاول لانه لا سبب
للمكتسب الاول الا تلك البديهيات فحينئذ يكون المكتسب الاول واجب الدوران
نفيا واثباتا مع ما لا يكون باختياره لا نفيا ولا اثباتا فحينئذ يخرج المكتسب
الاول عن ان يكون باختياره واذا عرفت هذا فنقول
المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الاول كما ذكرناه وعلى هذا التقدير لا يكون
شي من العلوم مكتسبا واما ان قلنا بان تلك البديهيات غير تامة في استلزام المكتسب
الاول فحينئذ لا بد مع تلك البديهيات من شي من المكتسبات فحينئذ يكون ذلك المكتسب
متقدما على اول المكتسبات وذلك محال وثبت بما ذكرنا ان جميع العلوم اما بديهية
واما ان يكون من لوازم البديهيات وشي منها ليس مكتسب فاذا شي من العلوم غير مكتسب
ولا شك في ورود الامر بها لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فثبت ان تكليف ما لا
يطاق لازم على الكل الوجه السادس انه ورد الامر بتحصيل
معرفة الله تعالى فنقول اما ان يقال توجه هذا الامر على من يعرف
الله او على من لا يعرفه فان كان الاول كان هذا امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان
كان الثاني كان هذا توجيها للامر الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله والجاهل بالذات جاهلا
بالصفة فاذا هذا الامر متوجها على شخص لا يمكنه حال بقاء الامر ان يعرف الآمر والامر
وذلك عين تكليف ما لا يطاق وثبت بهذه الوجوه الستة ان تكليف ما لا يطاق لازم على
الكل والاستقصا في هذا الباب مذكور فيما صنفناه في اصول الفقه فان قيل
هب ان هذا الاشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولكم في دفعه قلنا الحيلة ترك
الحيلة والاعتراف بانه يفعل ما يشا ويحكم ما يريد وانه لا يسال عما يفعل وهم يسالون
وهذا اخر المباحث المحصلة في هذا الباب وبالله التوفيق

المسئلة الثالثة والعشرون في انه لا يخرج شي من العدم الى

الوجود الا بقدرة الله تعالى ﴿ اعلم ان اكثر الكلام ... ها
لغوسا في هذه المسله ولو اطنبنا في شرح المذاهب وابطالها لطال الكتاب
الا انا نكتفي هنا بالاختصار فنقول الذي يدل على صحة قولنا
وجوه الحجة الاولى ان علة المقدورية هي الامكان والامكان حكم
مستوى فيه بين كل الممكنات واذا كانت العلة مستويا فيها كان الحكم كذلك
فاذا كل الممكنات مستوية في كونها بحيث تصح ان تكون مقدورة لله تعالى والمقتضي
لكونه قادرا على المقدور هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السوية فلما اقتضت
الذات كونه تعالى قادرا على البعض وجب ان يقتضي كونه قادرا على الكل فثبت انه
تعالى قادر على كل الممكنات فلو فرضنا شيئا اخر يصلح لان يكون موثرا في الوجود
فعند فرض اجتماع هذين الموثرين اما ان يقع الاثر بهما او لا يقع بواحد منهما او يقع بواحد
دون الثاني والاقسام الثلثة باطلة كما مرت الاشارة اليه في مسله التوحيد ومسله
خلق الاعمال فوجب القطع بانه لا شيء سوى قدرة الله تعالى تصلح للتاثير والتكوين
الحجة الثانية على هذا المطلوب ان صفة الامكان صفة واحدة في الممكنات
وانها محوجة الى الموثر فاما ان يقال الامكان يحوج الى موثر معين او يحوج الى اي غير
معين والثاني محال لان ما لا يكون معينا في نفسه لا يكون موجودا وما لا يكون
موجودا استحال احتياج غيره اليه في الوجود فان الامكان يحوج الى شيء معين
فذلك المعين اما ان يكون من الممكنات واما ان لا يكون لا جائز ان يكون من الممكنات
والا لكان امكان ذلك الشيء محوجا الى نفسه وحينئذ يكون موجودا لنفسه وكل
ما كان موجودا لنفسه كان واجبا لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال
ولما بطل ان يكون ذلك الشيء من الممكنات ثبت انه واجب لذاته فثبت ان الامكان يحوج
جميع الممكنات الى الموجود الواجب لذاته فيكون الواجب لذاته هو المبدأ لوجود
جميع الممكنات وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان
يكون الامكان علة للحاجة الى الموثر من حيث انه موثر والموثر من حيث هو موثر

له ماهية واحدة بالنوع وهي لا يمنع دخول اشياء كثيرة تحتها بالعدد والجواب
لما كان الموثر من حيث انه موثر مفهوما واحدا مستويا فيه بين الاشياء ذوات الماهيات
المختلفة فيلزم ان يكون الموثرية لاحقة من لواحق تلك الماهيات المختلفة وكل ما كان
كذلك كان مفتقرا الى الموثر ويعود التقسيم الاول فيه ولا ينقطع الافتقار والاستناد
الا عند الانتهاء الى الذات فوجب ان يكون تلك الذات معينة في نفسها وحينئذ
حصل المطلوب الحجة الثالثة وهي مبنية على اصول الحكماء ان كل
ما كان ممكنا لذاته فهو قابل للوجود والعدم فلو كان شيء من الممكنات موثرا
في وجود شيء اخر لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال فان
الممكن له خاصية القبول وليس له صلاحية التاثير كما ان الواجب لذاته
له خاصية التاثير وليس له صلاحية القبول واعلم ان المخالفين في هذه
المسله هم كثيرة الفرق الاول من المخالفين في هذه المسله الفلا سفه
الذين يقولون المعلول الاول لذات الله تعالى من غير واسطة شيء واحد وهو العقل
الاول واما سائر الاشياء فهي معلولات معلوله ولهم فيه شبهة الشبهة
الاولى ان مفهوم انه تعالى مصدر لا غير مفهوم انه مصدر بدليل انه يصح العلم باحدهما
مع الجهل بالاخر فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين في الماهية او خارجين
عنها او يكون احدهما داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها فان كانا داخلين
في الماهية كانت الماهية مركبة وهذا في حق واجب الوجود محال وان كانا
خارجين عن الماهية ولا شك انهما من لواحق تلك الماهية وكل ما كان خارجا
عن الماهية لاحقا لها غير مستقل بنفسه فانه يكون ممكنا لذاته واجبا لغيره
فحينئذ يعود التقسيم من ان يكون تلك الماهية مصدرا لاحد هذين اللازمين
مغايرا لكونها مصدرا للازم الثاني فان كان هذان المفهومان ايضا خارجين
عن الماهية لزم اما التسلسل واما الاستهلاك في شيء في الماهية وهو القسم الاول
واما القسم الثالث وهو ان يكون احد القسمين داخلا في الماهية والاخر خارجا

عنها فهذا يقتضي ان يكون هذه الماهية مركبة لان كل ما له جنس فاقله انه مركب من
جزئين ويمتنع ان يكون المعلول واحدا لان الجنس متقدم والمعلول متاخر فالجنس لا يكون
معلولا فثبت ان القول بتجدد ورشيش عنه يقتضي احد هذه الاقسام الباطلة
فيكون باطلا الشبهة الثانية اذا صدر عن الشي الواحد باعتبار
واحد الالف والبا والالف لا شك انه غير البا فمن حيث انه صدر عنه الالف
لم يصدر عنه الالف لا بشرط ذلك الحيث صدر عنه البا والبا ليس بالالف فمن
حيث انه صدر عنه الالف لم يصدر عنه الالف الشبهة الثالثة
العلة لا بد وان يكون ملايمة للمعلول والشي الواحد بالاعتبار الواحد لو اوجب
شيين مختلفين لزم ان يكون الشي بالاعتبار الواحد ملايما لشيين مختلفين والملايم
لشيين مختلفين مختلف فيلزم ان يكون بالاعتبار الواحد مخالفا لنفسه وهو
محال الشبهة الرابعة لما شاهدنا ان مباشر النار هو التسخين ومباشر الما
هو التبريد استدللنا بهذين الاثرين على ان طبيعة الما مخالفة لطبيعة النار واذا كان
اختلاف الاثر دالا على اختلاف الموثر فان يدل على تعدد الموثر اولى
والجواب عن الاولى ان الواحدة يصدق عليها انها نصف
الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة فقولك مفهوم انها نصف
الاثنين مغاير لمفهوم انها ثلث الثلثة ويعود التقسيم الذي ذكرتم فيها فيلزم
وقوع الكثرة في الوحدة وذلك محال ولما كان هذا الكلام باطلا فكذا ما ذكرتم
واما الجواب عن الثاني ان نقيض انه صدر عنه الالف هو انه ما صدر عنه
الالف لا انه صدر عنه ما ليس بالالف والفرق ظاهر بين قولك ما حصل الالف
وبين قولك حصل ما ليس بالالف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يقبل الواحد الا الواحد
لانه لو قبل الالف وقبل البا والبا ليس بالالف فحين قبل الالف قبل البا وذلك محال
فلما كان هذا الكلام باطلا في جانب القابل فكذا في جانب الفاعل
والجواب عن الثالث ان الكلام غير ملخص المعنى فان ادعيتم

كون العلة مماثلة للمعلول فهذا باطل لان المعلول لذاته محتاج الى العلة لذاتها
موثرة في المعلول فلو كانت العلة والمعلول مثلين لزم كون العلة معلولا
والمعلول علة وهو محال وان كان المراد بالملايمة شيا اخر فلا بد من بيانه
والجواب عن الرابع ان الذي عرفنا به ان طبيعة الما
خلاف طبيعة النار ليس هو مجرد اختلاف الاثرين بل لما رأينا الما حاصلا بدون
التسخين والنار حاصلة بدون التبريد علمنا بهذا اختلاف طبيعتهما فالحاصل
ان المعرف لاختلاف الطبيعتين تخلف الاثار لا اختلاف الاثار وبالله التوفيق

النوع الثاني من المخالفين الثنوية

الذين ينسبون الخير
الى النور والشر الى الظلمة واعلم ان النور كيفية قايمة بالجسم وقد دللنا
على ان الجسم محدث فكان القول بحدوث النور الذي هو كيفية قايمة بالجسم اولى
وقدما المسايح ابطلوا مذهبهم بان من قال اخطات فقايل هذا القول هو النور
او الظلمة فان كان هو النور فان كان صدقا فالنور قد فعل الشر وان كان كذبا
فالكذب شر فالنور قد فعل الشر وان كان قايل هذا القول هو الظلمة فان كان
صدقا فالصدق خير فالظلمة فعلت الخير وان كان كذبا فالظلمة ما فعلت الخطا
وترك الخطا خير فالظلمة فعلت الخير

النوع الثالث من المخالفين المنجمون

الذين يقولون المدبر في هذا العالم السفلي هو الافلاك والكواكب
والذي يدل على بطلان قولهم ان الافلاك اما ان يكون بسايط او مركبة من
اجرام كل واحد منها في نفسه بسيط فانه يحصل له جانبان بحيث يكون كل
واحد منهما مساويا للاخر في تمام الماهية وكل ما كان كذلك فكل ما يصح على
احد جانبيه صح على الجانب الاخر وكل ما كان كذلك فان التركيب والانحلال
الانحلال جايز عليه فاذا التركيب والانحلال جايز على اجرام الافلاك والكواكب
ويلزم من هذه النكتة فساد اصول الفلاسفة واصحاب المجسطي في اجرام
الافلاك ويلزم القول بافتقارها في ذواتها وصفاتها واشكالها الى نقل بين

الى مقدس فاعل مختار واحتجوا بانا نشاهد ان تغيرات احوال هذا العالم مربوطة
بتغيرات احوال الكواكب ويدل عليه الليل والنهار وحال الفصول الاربع
والجواب ـــــ ثبت في المنطق انه لا يلزم من حصول شيء عند
حصول شيء ومن عدمه عند عدمه كونه معللا لاحتمال حصول هذا الدوران مع شرط
العلة او شرط العلة مع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا مع انه يكون اجنبيا عن
الباب

النوع الرابع من المخالفين الطبيعيون

وهم يقولون ان حوادث
هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان معللة بامتزاج هذه العناصر
بعضها مع بعض واعلم ان القول بالمزاج باطل وذلك لان هذه العناصر اذا اختلطت
وامتزجت فاما ان يكون تاثير كل واحد منهما في الاخر وتاثر كل واحد منهما عن
الاخر يقع دفعة واما ان يوجد تاثير احدهما في الاخر ثم بعد ذلك يعود المغلوب
غالبا والاول باطل لان المؤثر في انكسار كل واحد منهما قوة الاخر فالحار والبا
رد لو حصل انكسارهما معا وحال حصول المعلول لا بد من حصول العلة فيلزم
ان يكونا في غاية القوة حال كونهما منكسرين وذلك محال والثاني باطل
ايضا لان المغلوب بعد صيرورته مغلوبا ممتنع ان يكون غالبا مع انه حال قوته
كان عاجزا عن قهره فان قيل ـــــ لم لا يجوز ان يقال ان النارية صفة قائمة
بجسم النار وتلك الصفة علة للحرارة واليبوسة فكذلك المائية صفة قائمة بالماء وتلك
الصفة علة للبرودة والرطوبة فالكاسر لبرد الماء ورطوبته ليس هو حر النار ويبسه
بل ناريته والكاسر لحر النار ويبسها ليس هو برد الماء ورطوبته بل مائيته وعلى هذا
التقدير يزول الاشكال قلنا ـــــ النارية والمائية انما تتنافيان بواسطة
ما ينشأ عنهما من التنافي وحينئذ يعود الكلام الاول

النوع الخامس من المخالفين المعتزلة

اما النظام فقال انه تعالى غير
قادر على خلق القبيح قال لان صدور هذه الاشياء عن الله تعالى محال وكل محال فهو
غير مقدور وانما قلنا ـــــ انه محال لان صدوره عن الله تعالى يستلزم الجهل

او الحاجة وكل واحد منهما محال ومستلزم المحال محال فصدور هذه الاشياء عن
الله تعالى محال وانما قلنا ـــــ ان المحال غير مقدور لان المحال ما يمتنع وقوعه
والمقدور هو الذي يمكن وقوعه والجمع بينهما محال والجواب ـــــ
مذهبنا ان خلق شيء من الاشياء لا يدل في حق الله تعالى على الجهل ولا على الحاجة
فزال هذا السؤال واما على مذهب المعتزلة فالجواب ـــــ
عن هذه الشبهة ان معنى كون القبائح مقدورة لله تعالى انه لو صح حصول الداعي
الى فعل هذه القبائح في حق الله تعالى لكانت قادريته صالحة لايجادها والحاصل
ان فعل هذه القبائح وان كان ممتنعا لامتناع الداعي لكنه غير ممتنع بالنظر الى صلا
حية
القدرة اما البلخي فانه يقول انه تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد
لان فعل العبد اما طاعة واما معصية وهما محالان على الله تعالى فثبت انه تعالى غير
قادر على مثل فعل العبد والجواب ـــــ ان طاعة العبد و
معصيته
اما حركة واما سكون والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات
واما البصريون فقد سلموا انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد الا انهم قالوا
انه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد واحتجوا عليه بان ما كان مقدورا
للقادر لا بد وان يحصل عندما يدعوه الداعي الى فعله وان لا يحصل عندما صرفه
الصارف عن فعله فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين وحصل الداعي الى الفعل في
حق احدهما وحصل الصارف عن الفعل في حق الثاني لزم ان يوجد ذلك الفعل وان
لا يوجد وهذا محال فالقول بوجود مقدور بين قادرين محال والجواب ـــــ
ان من يجوز وجود مقدور واحد لقادرين لم يسلم انه يلزم من تحقق الصارف في حق احد
القادرين عن الفعل ان لا يوجد الفعل لاحتمال ان يكون قصد غيره الى ايجاده سببا لو
جوده
واما جمهور المعتزلة فانهم اتفقوا على ان قدرة العبد مؤثرة في وجود فعله وقد
تقدمت هذه المسألة وايضا الرجل اذا اعتمد على جسم اخر تحرك حركة
في ذلك الجسم الاخر فقد اتفقت المعتزلة على ان الحركة الحاصلة في ذلك الجسم

المباين انما حصلت بتاثير هذا الاعتماد وهذه   واصحابنا انكروا ذلك
وهذا هو المسئلة المشهورة بالتولد وحجة اصحابنا انه لو صح القول
بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد بموثرين مستقلين بالتاثير وهذا محال فالقول
بالتولد محال بيان الملازمة انه اذا التصق جوهر فرد بكف رجلين ثم ان احدهما جذب
كفه في حال ما دفع الاخر ايضا كفه فلو صح القول بالتولد لكان الجذب مولدا للحركة
في ذلك الجوهر الفرد كما ان الدفع مولد للحركة فيه فاما ان يتولد من كل واحد
منهما حركة على حدة او يتولد منهما معا حركة واحدة والاول باطل لانه يقتضي
حصول الجسم الواحد في الان الواحد في الحيز الواحد مرتين وهذا غير معقول
وايضا فعلى هذا التقدير تكون الحركتان متماثلتين فليس اسناد احدهما الى
الجذب والاخرى الى الدفع اولى من العكس فيلزم اسناد كل واحد من الحركتين
الى الجذب والدفع فيعود التقسيم الى وقوع الاثر الواحد بموثرين مستقلين ولما بطل
هذا القسم ثبت انه حصل في ذلك الجوهر الفرد حركة واحدة وتلك الحركة
الواحدة حصلت بالجذب وبالدفع ثم كل واحد من هاتين العلتين مستقلة
بافضاء هذا الاثر مع القول بالتولد فيلزم حصول الاثر الواحد بموثرين مستقلين وذلك
لان ذلك الاثر يستغني بهذا عن ذلك وبذاك عن هذا فلما اجتمعا عليه لزم ان يستغني
بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال واستدلال المعتزلة على القول بالتولد
انما هو بحسن المدح والذم والثواب والعقاب وقد تقدم الجواب عنه في مسئلة
خلق الافعال وبالله التوفيق

(في الهامش: علي صح)

المسئلة الرابعة والعشرون في بيان ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات

مذهب المعتزلة ان الارادة توافق الامر فكل ما امر الله تعالى به فقد اراده وكل ما
نهى عنه فقد كرهه ومذهبنا ان الارادة توافق العلم فكل ما علم وقوعه
فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا ايمان ابي جهل
مامور به وغير مراد وكفره منهي عنه وهو مراد لنا وجهان

(في الهامش: من ٤)

الحجة الاولى قد دللنا على انه تعالى خالق افعال العباد
وكل من خلق شيئا لا على سبيل الاكراه والالجاء فهو مريد لذلك الشي فوجب القطع بانه
تعالى مريد لافعال العباد الحجة الثانية انه تعالى علم من ابي جهل انه
لا يومن وقد بينا ان العلم بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان وعند قيام احد
الضدين كان الضد الثاني ممتنع الوجود لذاته فاذا ايمان ابي جهل ممتنع الحصول مع
ذلك العلم وكل المعلومات معلوم لله تعالى فلا بد وان يكون عالما بامتناع وجود
هذا الايمان ومن كان عالما بكون الشي ممتنع الوجود استحال ان يكون مريدا
لوجوده فهذا يدل على انه سبحانه يمتنع ان يكون مريدا لصدور الايمان عن الكافر
اما المعتزلة فقد احتجوا على قولهم بوجوه الشبهة الاولى انه
تعالى امر الكافر بالايمان وكل من امر بشي فهو مريد لوجود المامور به فيلزم ان
الله تعالى اراد الايمان من الكافر الشبهة الثانية ارادة الكفر والفسق
سفه والسفه لا يليق بالحكيم وايضا ان اراد منهما الكفر والفسق ثم يعاقب عليهما
كان ذلك غاية السفه الشبهة الثالثة الطاعة عبارة عن تحصيل
مراد المطاع فلو اراد الله تعالى الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره وذلك
باطل بالاتفاق الشبهة الرابعة الرضا بقضاء الله تعالى واجب
بالاجماع فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضى بالكفر لكن هذا باطل
لان الرضى بالكفر كفر الشبهة الخامسة لو اراد الله تعالى الكفر
من الكافر وخلق الكفر في الكافر لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف ما لا يطاق وهذا
باطل بالعقل والسمع اما العقل فلان كل انسان يجد بالضرورة من نفسه
انه ان اراد الطاعة يمكنه فعلها فكيف يقال انه غير ممكن من الطاعة مع انه يجد بالضرورة
هذه المكنة واما السمع وما عليهم لو آمنوا فما لهم عن التذكرة معرضين
وكذا القول في جملة الآيات على ان الانسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعات
الشبهة السادسة التمسك بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر

وما الله يريد ظلما للعباد والجواب عن الشبهة
الاولى لا نسلم ان الامر بالشي يستدعي ارادة المامور به فان النزاع ما وقع الا فيه
وعن الثانية انا نستصحب الدلالة القاطعة ان شاء الله تعالى ان القبح لا يتحقق الا با
لشرع وعلى هذا الاصل فلا قبح من الله تعالى بشي وعن الثالثة ان الله تعالى
موافقة الامر لا موافقة الارادة وعن الرابعة ان القضا صفة الله تعالى
ونحن راضون بقضا الله تعالى اي راضون بصفة الله اما الكفر فليس هو نفس
قضا الله بل مقضي قضايه ولم يدل الدليل على انه واجب الرضى بكل شي قضاه الله
وعن الخامسة المعارضة بالوجوه الستة التي ذكرناها في خلق الاعمال
وعن السادسة ان الرضى والمحبة ترك الاعتراض على الكفر والمعاصي
وان كانت بارادة الله لانها ليست بمحبة الله تعالى ولا مرضاته والله الموفق

المسئلة الخامسة والعشرون في ان الحسن والقبح يثبتان بالشرع

اهم المهمات في هذه المسئلة تعيين محل الخلاف فنقول
لا نزاع انا نعرف بعقولنا كون بعض الاشيا ملايما لطباعنا وبعضها منافرا لطباعنا فان
اللذة وما يؤدي اليها ملايم والالم وما يؤدي اليه منافر ولا حاجة في معرفة هذه الملا
يمة والمنافرة الى الشرع وايضا نعلم بعقولنا ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص
انما النزاع في كون بعض الافعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة هل هو
لاجل صفة عايدة الى الفعل او ليس الامر كذلك بل هو محض حكم الشرع بذلك
او بحكم اهل العرف به فقالت المعتزلة الموثر في هذه الاحكام
صفات عايدة الى الافعال ومذهبنا انه حكم الشرع واذا تعين محل النزاع فنقول
الذي يدل على قولنا وجوه الحجة الاولى ان افعال العباد اما اضطرا
رية واما اتفاقية وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقلي باطل بيان
المقدمة الاولى ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي اما ان يكون
واجبا او لا يكون فان كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا لان حصول القدرة

علي

محمد

١٢٧

والداعي ليس من العبد والا لزم التسلسل واذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل
واجبا وعندما لا يكونان حاصلين كان الفعل ممتنعا فكان الاضطرار لازما لا محالة
واما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجبا فاما ان
يتوقف رجحان الفعل على رجحان الترك او لا يتوقف فان توقف كان حصول
الفعل عند حصول ذلك المرجح واجبا والا عاد الكلام الاول ولزم التسلسل واذا
كان واجبا عاد القول بان حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي اضطراري
واما ان لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح كان رجحان الفعل اتفاقيا
بمعنى انه اتفق حصول هذا الرجحان لا لمؤثر اصلا فلا يكون ذلك الرجحان من العبد
فثبت ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية واذا كان كذلك وجب
ان يكون الحسن والقبح العقلي باطلا اما على قولنا فظاهر واما على قول
المعتزلة فلان كل واحد من هاتين الحالتين سلب الاختيار وعند فقدان الاختيار
لا يبقى الحسن والقبح فان قيل فهذا الكلام بتمامه قايم في الغايب
فيلزم ان لا يصدر من الله تعالى فعل حسن ولا فعل قبيح قلنا قد دللنا في مسئلة
خلق الافعال ان صدور الفعل عن القادر موقوف على المرجح وذلك المرجح هو الا
والارادة في حق العبد مخلوقة فافتقرت الى الخالق والموجد فكان هذا المعنى لازما
في حق العبد بخلاف الباري تعالى فان ارادته قديمة ازلية فاستغنت عن المو
جد فلم يلزم الجبر في حقه الحجة الثانية لو كان الظلم قبيحا لوجه
عايد اليه لزم تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية وهذا محال بيان
الملازمة ان القبح نقيض اللاقبح واللاقبح محمول على العدم والمحمول على العدم عدم
فوجب ان يكون القبح صفة ثبوتية اذا ثبت هذا فنقول الظلم ماهية مركبة
من قيود احدها قيد عدمي فاذا لم يكن مجموع القيود المعتبرة في كونه ظلما امرا
موجودا فيلزم تعليل القبح الذي هو صفة موجودة بالعدم وهو محال
وانما قلنا ان تعليل الموجود بالعدم محال وذلك لان العدم نفي محض وسلب

د ك

ش

صرف واتحاد العنصر يفيد كونه موجودا في نفسه فاذا لم يكن له ثبوت وتحقق اصلا
امتنع ان يكون علة لغيره الحجة الثالثة لو قبح الكذب لكونه كذبا
لوجب ان يقبح كل ما كان كذبا فكان يلزم ان يكون الكذب الذي يصير سببا لخلاص
الانبياء والرسل عن اقدام الظلمة عليهم بالقتل وانواع الايذاء قبيحا ومعلوم انه ليس كذلك
فدل هذا على ان كونه كذبا ليس علة في القبح فان قيل الكذب في الموضع
قبيح والواجب في هذه الصورة انما هو ذكر المعاريض لم لا يجوز ان يقال ان كونه كذبا
علة للقبح الا ان الحكم تخلف عن العلة في هذه الصورة لقيام مانع ومعارض
والجواب عن السؤال الاول انا نفرض الكلام فيما اذا لم يكن
التعريض كافيا كما اذا قيل هل رايت فلانا في هذه الساعة وهل تعرف مكانه فان قلت
نعم طالبتك به وقتله لا محالة وان قلت لا فقد كذبت واما السؤال
الثاني فجوابه لو جاز تخلف الحكم عن الكذب لمانع فلا كذب الا ويجوز ان يقال لعله
وجد مانع من الموانع يمنع من قبحه وعلى هذا التقدير لا يمكنك الحكم القطعي بقبح شيء من
الاحاديث اقصى ما في الباب ان يكون الحاصل هو الظن وعند هذا لا يمكنك الحكم
بقبح الكذب في حق الله تعالى الحجة الرابعة لو ان ظالما قال لشخص اني
سأقتلك غدا فها هنا الحسن اما ان يقتله وهذا باطل قطعا او لا يقتله الا انه اذا لم يقتله
كان الخبر بانه سيقتله غدا كذبا فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك القتل يلزمه قبح وما
يلزم القبح قبيح فكان يجب ان يكون ترك القتل قبيحا ولما كان ذلك باطلا علمنا انه لا يمكن الحكم
بقبح الكذب مطلقا شبهة الخصم انا نعلم ببديهة العقل ان الظلم قبيح
وان الاحسان حسن وهذا العلم غير مستفاد من الشرع فان من ينكر الشرع حصل
له هذا العلم فدل ذلك على انه مستفاد من العقل والجواب
ان هذا الحسن والقبح عبارتان عن رغبة الطبع ونفرته ولا نزاع في ان هذا معلوم بالعقل
انما النزاع في ان كون الفعل متعلق الذم والعقاب او متعلق المدح والثواب هل هو
لاجل صفة قائمة بالفعل وما ذكرتموه لا يدل على ذلك وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب

المحصول في اصول الفقه وبالله التوفيق

المسألة السادسة والعشرون
في انه لا يجوز ان يكون افعال الله تعالى واحكامه معللة بعلة

البتة اتفقت المعتزلة على ان افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية
مصالح العباد وهو اختيار اكثر المتأخرين من الفقهاء وهو عندنا باطل ويدل
عليه وجوه خمسة الحجة الاولى ان كل من فعل فعلا لاجل تحصيل مصلحة
او لدفع مفسدة فان كان تحصيل تلك المصلحة اولى من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل
قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الاولوية وكل من كان كذلك كان ناقصا
بذاته مستكملا بغيره وهو في حق الله تعالى محال وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها
بالنسبة اليه سيان فمع الاستواء لا يحصل الرجحان فامتنع الترجيح لا يقال
حصولها ولا حصولها بالنسبة اليه وان كانا على التساوي الا ان حصولها اولى للعبد
من عدم حصولها فلاجل الاولوية العائدة الى العبد يرجح الله الوجود على العدم لانا
نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها اما ان يكونا متساويين
بالنسبة الى الله تعالى او لا يستويان وحينئذ يعود التقسيم المذكور الحجة
الثانية لو كانت موجدية الله معللة بعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم
من قدمها قدم الفعل وان كانت محدثة افتقر كونه تعالى موجدا لتلك العلة الى علة
اخرى ولزم التسلسل وهو محال وهذا هو قول مشايخ الاصول في كل صنعه
ولا علة لصنعه الحجة الثالثة ان جميع الاغراض يرجع حاصلها
الى شيئين تحصيل اللذة والسرور ودفع الالم والحزن والله تعالى قادر على تحصيل
هذين المطلوبين ابتداء دون الوسائط ومن كان قادرا على تحصيل المطلوب ابتداء
بدون الوسائط ولم يصر تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة اسهل عليه من
تحصيله ابتداء كان التوسل بتحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثا وذلك
على الله تعالى محال فثبت انه لا يمكن تعليل افعاله واحكامه لشيء من العلل والاغراض
الحجة الرابعة انه لو وجب ان يكون خلقه وحكمه معللا بغرض

لكان خلق الله تعالى العالم في وقت معين دون ما قبله وبعده معللا بغرض
ومصلحة ثم ذلك الغرض وتلك المصلحة اما ان يقال انه كان حاصلا قبل ذلك
الوقت او ما كان حاصلا قبله فان كان حاصلا قبله كان ما لاجله اوجد الله العالم حا
صلا قبل ان اوجده فيلزم ان يقال انه كان موجدا له قبل ان كان موجدا له وذلك
محال وان قلنا انه (?) ان ذلك الغرض وتلك المصلحة ما كان حاصلا قبل ذلك
الوقت وانما حدث في ذلك الوقت فنقول حصوله في ذلك
الوقت اما ان يفتقر الى المحدث او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الشي لا عن موجد
ومحدث وهو محال وان افتقر الى المحدث فان افتقر تخصيص احداث ذلك الغرض
بذلك الوقت الى غرض اخر عاد التقسيم الاول فيه فيلزم التسلسل وان لم يفتقر
استناده الى رعاية غرض اخر فحينئذ تكون موجدية الله تعالى وخالقيته غنية
عن التعليل بالاغراض والمصالح وهذا هو المطلوب واعلم ان هذه الحجة التي
ذكرناها في اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين عايدة في اختصاص كل
واحد من الحوادث بوقته المعين الحجة الخامسة قد بينا في مسئلة
خلق الافعال انه لا موجد الا الله تعالى واذا كان كذلك كان الخير والشر والكفر
والايمان حاصلا بايجاده وتخليقه وتكوينه واذا كان كذلك امتنع توقف كونه تعالى
خالقا موجدا على رعاية المصالح والاغراض واحتج الخصم على مذهبه
بانه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنه وكلما كان كذلك امتنع ان يكون
فاعلا للقبائح اما المقدمة الاولى وهي قولنا انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم
بكونه غنيا عنه فهذه المقدمة مبنية على ثلث مقدمات احداها ان القبائح انما قبح
لوجوه عايدة اليها وثانيها انه تعالى منزه عن جميع الحاجات وثالثها انه تعالى
عالم بجميع المعلومات واذا ثبتت هذه المقدمات الثلث ظهر انه تعالى غني عن فعل
كل القبائح وانه تعالى عالم بكونه غنيا عنها واما المقدمة الثانية فهي
ان كل من كان غنيا عن القبائح وكان عالما بكونه غنيا عنها فانه يستحيل ان يفعل

ذلك الغرض صح

القبيح فقد ذكرنا في تقريرها طريقين الاول انا ببديهة
العقل نعلم ان جهة القبح جهة صرف عن الفعل لا جهة دعا اليه فاذا حصل العلم بكونه
قبيحا ولم يصر هذا الصارف معارضا بداعية الشهوة والحاجة بقي الصارف خالصا
عن معارضة الداعي فوجب ان يمتنع الفعل الطريق الثاني وهو انا
نبين هذه المقدمة في الشاهد ثم نقيس على الشاهد اما بيانها في الشاهد فلانا
اذا قلنا للانسان كامل العقل ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك
دينارا وفرضنا حصول الاستوا بين الصدق والكذب في جميع منافع الدنيا والاخرة
وفي جميع مضارها في المدح والذم والثواب والعقاب وسهولة التلفظ بتلك
اللفظة وصعوبته فانه في هذه الصورة نعلم بالضرورة انه يرجح الصدق على الكذب
وذلك يدل على ان جهة الحسن جهة دعا وجهة القبح جهة صرف واذا ثبت هذا
في الشاهد فنقيس عليه في الغايب ونقول هذا الترجيح لا بد فيه من
علة وتلك العلة ليست الا علمه بان هذا حسن وبان ذلك قبح لانا كلما علمناه قبيحا علمنا
هذه المرجوحية وكلما علمناه حسنا علمنا هذه الراجحية فلما دار العلم بكل واحد منهما
مع العلم بالاخر وجودا وعدما علمنا ان العلة في هذا المنع ليس الا العلم بهذه الجهة
واذا كان هذا العلم حاصلا في حق الله تعالى وجب ان يترتب عليه هذا البعث
وهذا المنع هذا غاية تقرير الكلام للمعتزلة في هذه المسئلة والجواب
اما المقدمة الاولى من هذا الدليل فهي مبنية على ان الحسن والقبح انما كان
لوجوه عايدة الى الفعل وقد ابطلنا هذه القاعدة سلمنا انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم
بكونه غنيا عنه فلم قلتم ان كل من كان كذلك فانه يمتنع مع هذه الحالة ان يفعل
القبيح او لا تدعوا الامتناع العقلي فان ادعيتم الامتناع العقلي لم يكن الله تعالى قادرا
مختارا لان الاستغنا والعلم بذلك الاستغنا من لوازم ذاته وترك القبيح من لوازم الا
ولازم اللازم لازم فترك القبيح من لوازم الذات المخصوصة واذا كان كذلك كان ترك
القبيح امرا واجبا لذاته فكان ايصال الثواب الى المستحق امرا واجبا لذاته

سمعنا (?)

لان تركه لما كان قبيحا ممتنعا بالذات كان فعله فعلا واجبا بالذات فحينئذ يلزم ان
يكون ذاته تعالى موجبا لحصول الثواب ووصوله الى المستحق وان لا يكون
قادرا على تركه اصلا فاثبات الحكمة على هذا الوجه يقدح في كونه قادرا الا ان
الحكمة متفرعة على كونه قادرا والفرع اذا استلزم فساد الاصل كان باطلا
فالقول بالحكمة يجب ان يكون باطلا على هذا القول وايضا اذا كان
الفعل موقوفا على الداعي لزم الجبر واذا لزم الجبر كان الله تعالى فاعلا لجميع افعال
العباد بواسطة خلق القدرة والداعي الموجبين لها واذا كان كذلك امتنع ان يقال
انه تعالى لا يفعل هذه الافعال واما القسم الثاني وهو ان يقولوا ان كونه تعالى
غنيا مع كونه تعالى عالما بكونه غنيا لا ينافي فعل القبيح ولم يكن بين حصول هذا الفعل وبين
ذلك الوصف منافاة ولا معاندة اصلا فحينئذ يتعذر الاستدلال بذلك الوصف على
انه تعالى لا يفعل القبيح لان كل ما لم يكن فيه امتناع لم يلزم من فرض وجوده محال ولا فساد
فهذا سؤال صعب على ما ذكروه وبالله التوفيق

المسألة السابعة والعشرون في اثبات الجوهر الفرد

اعلم انا قبل الخوض في مسألة
المعاد نفتقر الى اصلين احدهما معرفة النفس فمعرفة تحتاج الى مسألة الجوهر الفرد
والاصل الثاني اثبات الخلاء فنحن قبل الخوض في مسألة المعاد نذكر هذه المسائل الثلث
اما مسألة الجوهر الفرد فنقول لا شك ان هذه الاجسام
المحسوسة قابلة للانقسامات فهذه الانقسامات الممكنة اما ان تكون موجودة بالفعل
او لا تكون وعلى التقديرين فهي اما ان تكون متناهية او غير متناهية فحصل من هذا
التقسيم اقسام اربعة لا مزيد عليها فالاول قول من يقول
الجسم المحسوس مركب من اجزاء متناهية وكل واحد منها غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه
وهذا القول اكثر المتكلمين والثاني قول من يقول الجسم مركب من اجزاء غير
متناهية بالفعل وهذا القول المنسوب الى النظام والثالث قول
من يقول هذا الجسم المحسوس واحد في نفسه كما انه واحد في الحس الا انه قابل لانقسامات

النفس

غير متناهية لا بمعنى انه يقبل انقسامات غير متناهية دفعة واحدة بل بمعنى ان الجسم
لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويقبل بعد ذلك الانقسام وان كان كل ما يخرج من الانقسامات
الى الفعل ابدا فهو متناه كما انا نقول انه تعالى قادر على ما لا نهاية له لا
بمعنى انه يمكن اشياء غير متناهية فان ذلك محال بل بمعنى انه تعالى لا ينتهي في الخلق
والايجاد الى حد الا ويمكنه بعد ذلك ان يوجد شيئا اخر وان كان كل ما يخرج الى الوجود
فانه متناه وهذا مذهب جمهور الفلاسفة والرابع قول من يقول الجسم
البسيط واحد في نفسه لكنه قابل لانقسامات متناهية فهذا هو تفاصيل المذاهب في
هذا الباب ويدل على ان الجسم مركب من اجزاء غير متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة
بوجه من الوجوه دلايل الحجة الاولى ان كانت الحركة مركبة
من امور متتالية كل واحد لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه كان الجسم مركبا من
امور كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه والمقدم حق والتالي مثله
انما قلنا ان الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة
الزمانية وذلك لان الجسم يشاهد انه يتحرك بعد ان لم يكن متحركا فهذه الحركة
صفة زايدة على ذات الجسم ثم نقول هذه الصفة اما ان لا يحصل شي منها
في الحال او يحصل فان لم يحصل منها شي في الحال امتنع ان يصير ماضيا ولا مستقبلا
وذلك لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت من الاوقات وقد زال الان وال
مستقبل هو الذي يحضر في زمان من الازمنة الاتية وبعد لم يحضر فلو امتنع ان يكون له
حضور بوجه من الوجوه لم يكن ماضيا ولا مستقبلا ولا حاضرا وكل ما كان كذلك لم
يكن موجودا البتة فالحركة لا وجود لها البتة هذا خلف فثبت انه لا بد وان يحضر من
الحركة شي في الحال فذلك الحاضر في الحال اما ان يقبل القسمة بحسب الزمان او لا
يقبل فان قبلها افترض فيه جزءان واحدهما قبل الاخر لان القسمة الزمانية هكذا تكون
فحين كان النصف الاول موجودا لم يكن النصف الثاني حاضرا وحين جاء النصف الثاني
صار النصف الاول فائتا وحينئذ لا يكون الحاضر الموجود منه بل بعضه ثم بعد التقسيم

الذي يتوقع

الاول في ذلك النصف فالحاصل ان كل ما كان منقسما بحسب القسمة الزمانية لم
يكن مجموعه موجودا فما كان موجودا حاضرا وجب ان لا يكون منقسما بحسب
القسمة الزمانية فثبت ان الحاضر من الحركة والحاصل منها في الحال غير قابل للقسمة
الزمانية اذا ثبت هذا فنقول اذا انقضى ذلك الجزء حصل عقيب
انقضائه شي اخر هو ايضا حاضر فوجب ان لا يكون هو ايضا منقسما وهذا القول في
جميع الاجزا الواقعة في تلك الحركة الى اخرها فثبت بهذا البرهان الباهر ان الحركة
مركبة من امور متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة اذا ثبت هذا قلنا وجب
ان يكون الجسم ايضا كذلك لان القدر الذي يقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزا
من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى اخره فحينئذ يكون
ذلك الجزء من الحركة منقسما وقد فرضناه غير منقسم وان لم يكن منقسما فهو المطلوب
ولما كانت الحركة مركبة من اجزا متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة ثبت ان القدر المقطوع
بكل واحد منها من المسافة مركبة من اجزا متلاصقة كل واحد منها غير قابل للقسمة وهو
المطلوب الحجة الثانية الزمان مركب من انات متتالية فوجب ان
يكون الجسم مركبا من نقط متتالية بيان المقدمة الاولى من
وجهين الاول ان الزمان كم فهو اما كم متصل او منفصل لا جائز
ان يكون كما متصلا لان الماضي معدوم والمستقبل معدوم والان طرف فيلزم
ان يكون احد المعدومين متصلا بالمعدوم الاخر بطرف موجود وهو محال فهو كم
منفصل فيكون مركبا من وحدات متعاقبة وهو المطلوب الثاني
ان الان الحاضر غير منقسم والا لم يكن حاضرا واذا ثبت هذا فعدمه يقع دفعة
فيكون عدمه حاصلا عقيب وجوده وكذا القول في الثاني وهذا يقتضي تعاقب
الانات واذا ثبت ان الزمان مركب من انات متتالية وجب ان يكون الجسم متركبا
من نقط متتالية والتقرير ما تقدم في الطريقة الاولى الحجة الثالثة
النقطة موجود لا ينقسم ومتى كان الامر كذلك كان القول بالجوهر الفرد لازما

اما قولنا النقطة شي موجود فهذا متفق عليه الا انا نقول الدليل
عليه ان الخط متناه بالفعل واذا كان متناهيا بالفعل كانت نهايته موجودا
بالفعل ولا معنى للنقطة الا نهاية الخط فثبت ان النقطة موجود بالفعل فان قيل
نهاية الشي عبارة عن انقطاع الشي وانقطاع الشي عبارة انه فني وما بقي منه شي البتة
وعدم شي اخر كيف يكون امرا موجودا قلنا نحن نعلم بالضرورة ان المقدارين
اذا تماسا فتماسهما انما يكون بطرفيهما فلو كان طرف الشي نفس العدم لكان معنى المماسة هو
ان عدم هذا ماس عدم ذاك وهذا غير معقول فعلمنا ان طرف الشي يستحيل ان يكون
نفس العدم واما المطلوب الثاني وهو ان النقطة شي مشار اليه فظاهر
لانه يمكننا ان نشير بالحس الى طرف الخط واما المطلوب الثالث وهو ان النقطة
غير قابلة للقسمة فالذي يدل عليه انها لو انقسمت لافترض فيها جزان وحينئذ يكون طرف
الخط هو القسم الثاني فقط وحينئذ لا يكون الطرف طرفا هذا خلف والحاصل ان
كل ما كان منقسما لم يكن كله طرفا فما كان كله طرفا لم يكن منقسما والنقطة عبارة عن
نفس الطرف فوجب ان لا تكون منقسمة ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلثة
ظهر ان النقطة موجود مشار اليه غير منقسم واذا ثبت هذا فنقول
هذا الشي اما ان يكون جوهرا واما ان يكون عرضا لا جائز ان يكون عرضا والا لافتقر
الى محل ومحله ان كان منقسما لزم انقسامه بانقسام محله وذلك محال وان لم يكن منقسما
عاد التقسيم فيه وهو انه اما ان يكون جوهرا او عرضا ويلزم التسلسل وهو الانتها
الى جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب الحجة الرابعة اذا فرضنا
خطا قائما على خط ثم ان الخط القائم انتقل من احدى جانبي الخط الثاني الى الجانب الاخر
فهذا الخط المتحرك لجميع الاجزا المفترضة فيه ممسوس طرف الخط المتحرك نقطة ومسوس
نقطة نقطة فالخط المتحرك عليه وجب ان يكون مركبا من النقط التي كل واحد منها
غير قابل للقسمة وهو لقولنا الجسم مركب من الاجزا التي لا تتجزا الا ذلك
الحجة الخامسة اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع

المماسة اما ان يكون منقسما او لا يكون والاول باطل والا لكان ذلك الموضع
من الكرة منطبقا على السطح المنقسم والمنطبق على المنقسم منقسم فذلك الموضع
من الكرة منقسم فاذا دحرجت الكرة فالموضع الثاني من المواضع المماسة يكون
ايضا منقسما ثم ان موضع المماسة الثانية لا شك انه متصل بموضع المماسة الاولى
فان كان ذلك الاتصال على الاستقامة صارت الكرة سطحا مستويا هذا خلف
وان كان لا على الاستقامة بل على الزاوية صارت الكرة مضلعة هذا خلف فثبت
ان موضع المماسة من الكرة لا غير قابل للقسمة فاذا دحرجت الكرة حتى تمت
الدائرة كانت تلك الدائرة مركبة من مواضع المماسات وتلك المواضع نقط غير
منقسمة فحينئذ حصلت تلك الدائرة خطا مركبا من النقط المتلاصقة وذلك هو
المطلوب الحجة السادسة لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا
نهاية لها لكان مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهذا محال فذلك محال بيان
المقدمة الاولى من وجهين الاول وهو ان كل
موضع اختص بخاصية لا تحصل في سائر المواضع كان ذلك الموضع متميزا بالفعل
عن سائر المواضع وكل نقطة يمكن فرضها في خط فان تلك النقطة مختصة بخاصية
ممتنعة الحصول في سائر النقط فلزم ان يكون كل واحد من النقط التي يمكن فرضها
في الخط فانه يكون حاصلا بالفعل وجميع مقدمات هذه الحجة صفته الا ان قولنا
ان كل واحد من النقط التي يمكن فرضه في الخط فانه مختص بخاصية لا توجد في سائر
النقط التي يمكن فرضها فالدليل عليه ان كل خط فان مقطع النصف منه موضع
معين ويستحيل ان غير تلك النقطة موضع التنصيف وكذا القول في موضع الثلث
ومقطع الربع فان كان زدنا على مقطع الثلث شيئا او نقصنا منه شيئا لم يكن ذلك المقطع
الثلث بل مقطعا اخر وهذا القول في جميع المقاطع التي لا نهاية لها فان لكل واحد منها
موضعا لا يمكن ان يزاد عليه او ينقص عنه فثبت ان كل نقطة يمكن فرضها في هذا الخط
فانها مختصة بخاصية ممتنع حصولها في سائر النقط الممكنة الفرض في هذا الخط فثبت

انه لو كان الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكانت تلك الانقسامات حاصلة
فيه بالفعل الوجه الثاني في تقرير هذه المقدمة انا اذا اشرنا الى جسم
بسيط فان صريح العقل يشهد بان هذا النصف منه مغاير للنصف الاخر منه
اذا عرفت هذا فنقول هذان النصفان قبل اشارتنا اليهما اما
ان يقال كانا اثنين هذان الجزآن كانا موجودين بالفعل ثم ننقل الكلام الى نصفي كل واحد
من ذينك النصفين الى اخر الانقسامات الممكنة فيلزم ان يقال ان بحسب الانقسامات
الممكنة حصل في الجسم اجزاء بالفعل وهو المطلوب واما ان قلنا بان هذين الجزئين
اللذين نشير اليهما ما كانا موجودين قبل اشارتنا اليهما فيلزم ان يقال بان ذلك الجسم
الذي كان قبل اشارتنا اليه واحدا صار اثنين عند هذه الاشارة وحدث عند هذه
الاشارة هذان النصفان وهذا يقتضي ان يقال الاجسام تعدم وتوجد عند تغير
بحسب تغير احوال الاشارات وهذا يقتضي ان هذه السموات والارضين وا
لجبال والبحار تعدم وتوجد في كل يوم الف الف مرة بحسب اشارات المشيرين
وتوهمات المتوهمين ومعلوم ان هذا لا يليق بالعقلاء فثبت بما قد ذكرنا ان كل شيء
يقبل الانقسام فان تلك الاقسام كانت موجودة فيه بالفعل قبل التقسيم وظهر ان
التقسيم عبارة المحاجزين كما يقول المتكلمون فثبت ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات
لا نهاية لها لكانت الاجزاء التي لا نهاية لها موجودة بالفعل واما المقدمة
الثانية وهي قولنا ههنا الاجسام المتناهية في المقدار يمتنع ان يكون مركبة من
اجزاء غير متناهية في العدد فيدل عليه وجوه الاول ان زيادة
العدد اما ان يوجب زيادة المقدار او لا يوجب فان لم يوجب لم يكن بان قلنا شيئا لازدياد
المقدار فلم يكن المقادير حاصلة البتة منها هذا خلف واما ان كان ازدياد العدد
موجبا لازدياد المقدار كان نسبة المقدار الى المقدار كنسبة العدد الى العدد فلما
ان بعضها ازيد من البعض في المقدار وجب ان يكون بعضها ازيد من البعض في العدد والعدد
الناقص متناه والزائد زاد على الناقص بقدر متناه فيكون زائدا على عدده بعدد متناه

فيكون عدد الذاهب متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف ه الثاني
وهو ان المسافة لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية لكان لا يمكن الوصول من
اولها الى آخرها الا بعد الوصول الى نصفها ولا يمكن الوصول الى نصفها الا بعد
الوصول الى ربعها فلو كانت فيها اقسام غير متناهية لامتنع الوصول من اولها
الى آخرها في مدة متناهية ولما لم يكن ذلك ممتنعا علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسا
متناهية الثالث لو كانت المقاطع الحاصلة في المسافة غير
متناهية لامتنع ان يصل السريع الى البطيء وذلك لانه اذا ابتدأ البطيء ثم ابتدأ
السريع بعده فالى ان وصل السريع الى الموضع الذي وصل اليه البطيء قد قطع
بعض الاجزاء والى ان يصل السريع ايضا الى ذلك الموضع الثاني يكون قد وصل البطيء
الى موضع ثالث فلو حصل في الجسم مقاطع غير متناهية لكان كلما وصل السريع الى
موضع يكون البطيء قد تعداه فكان يجب ان لا يصل السريع الى البطيء وحيث حصل
علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية اما الفلاسفة فقد ادعوا اولا ان القسمة
الوهمية غير متناهية واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى
ان كل ما كان متحيزا اختص بجهة فان يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه وفوقه غير
تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الجوانب الستة فلا يكون فردا بل
يكون منقسما وربما عبروا عن هذا الكلام بعبارة اخرى وهو انا اذا فرضنا
خطا مركبا من جواهر ثلثة متماسة فالوسط يلاقي ما على يمينه بعين ما به يلاقي
ما على يساره او بغيره والاول باطل والا لكان كل واحد من الطرفين بكليته ذات
الوسط وهذا لا يكون ملاقاة بل مداخلة وحينئذ يكون كل واحد من الطرفين
مداخلا بكليته في كلية ذات الوسط وعلى هذا التقدير لا يكون مجموع الاجزاء الثلثة
ازيد في المقدار من الجزء الواحد وحينئذ لا يكون بتالف هذه الاجزاء سببا لازدياد القدر
والحجم ولا يكون الاعظام متالفة من تركيبها وكل ذلك باطل ولما بطل هذا القسم ثبت
ان الوسطاني يماس بغير ما به يماس ما على يساره واذا كان كذلك كان الجوهر الفرد منقسما

نظر وتامل

نظر وتامل

ط

الحجة الثانية انا اذا فرضنا سطحا مركبا من جواهر لا تتجزأ
فاذا وقع الضوء على احد وجهي ذلك السطح صار ذلك الوجه ايضا مضيئا والوجه
الآخر منه لا يكون مضيئا والمضيء مغاير لما ليس بمضيء فكل واحد من تلك الجواهر
التي منها تركب ذلك السطح يكون احد وجهيه مضيئا فيكون كل واحد منها منقسما
الحجة الثالثة انا اذا ركبنا خطا من ثلثة اجزاء متماسة ووضعنا
على طرفي هذا الخط جزأين فعلى هذا التقدير يكون ما فوق الجوهر الوسطاني خاليا
خاليا فاذا فرضنا ان الجوهرين الموضوعين على طرفي الخط تحركا الى الوسط لزم ان
يصير كل واحد منهما مماسا لنصف الجوهر الوسطاني وذلك يوجب القسمة لا يقال
ما الدليل على ان حركتهما ممكنة في هذه الصورة لانا نقول الجزءان كل واحد
منهما قابل للحركة وما فوق الجزء الوسطاني فارغ واذا كان الشيء قابلا للحركة وكان
المتحرك اليه خاليا كانت الحركة ممكنة قطعا الحجة الرابعة انا اذا
فرضنا خطا مركبا من اربعة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر
جزءا وفرضنا ان هذين الجزأين ابتدآ بالحركة معا وانتهيا معا فمن الضروري ان كل واحد
منهما لما مر بالآخر فقد حاذاه والمحاذاة لا تحصل الا عند وقوع كل واحد منهما على منتصف
الثاني والثالث ومتى كان الامر كذلك كانت القسمة لازمة الحجة
الخامسة انا نفرض مربعا مركبا من خطوط اربعة متماسة وكل واحد من تلك الخطوط
يكون مركبا من اربعة اجزاء متماسة فيكون هذا المربع مركبا من ستة عشر جزءا وقطره
وهو الخط المركب من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث
من الثالث والرابع من الرابع فهذه الاجزاء اما ان تكون متلاقية او لا فان كانت متلاقية لزم ان يكون
القطر مساويا للضلع وهو محال وان كانت غير متلاقية فكل واحد من تلك الفرج
اما ان يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجزأ واما ان يكون اقل من ذلك والاول يقتضي ان يكون
القطر في مقدار سبعة اجزاء والضلعان ايضا كذلك فيكون القطر مساويا لمجموع الضلعين
وذلك محال واما ان كل واحد من تلك الفرج اقل من الجوهر الفرد فلزمت القسمة ه

نظر وتامل

بلغ

الحجة السادسة لهم اذا غرزنا خشبة في الارض فعند طلوع الشمس
تقع لها ظل طويل ثم لما ازدادت الشمس ارتفاعا ازداد ذلك الظل انتقاصا فاذا فرضنا
ان الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد فاما ان لا ينتقص من الظل شيء البتة او ينتقص والاول
باطل لانه لو عقل ان ترتفع الشمس جوهرا فردا ولا ينتقص من الظل شيء جاز ان ترتفع ثانيا
وثالثا ولا ينتقص من الظل شيء حتى تصل الشمس الى وسط السماء ويبقى الظل كما كان وهو محال
واما ان ينتقص من الظل شيء فاما ان يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا واحدا انتقص
الظل جزءا واحدا وحينئذ يلزم ان يكون طول الظل مثل ارتفاع الفلك وهو محال او يقال
كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص من الظل اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام ه
الحجة السابعة لهم اذا استدار الفلك استدارت منطقته واستدارت جميع
الدوائر الموازية لتلك المنطقة اذا عرفت هذا فنقول اذا تحركت
المنطقة جزءا فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ان تحركت ايضا جزءا
لزم ان يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمدار المنطقة هذا خلف واما
ان لا تتحرك البتة فحينئذ يلزم وقوع التفكك في اجزاء الفلك وذلك باطل اما اولا فلان
الدلائل الفلسفية قائمة على ان اجرام الافلاك لا تقبل الانخراق والتفكك واما ثانيا
فلان القران وصفها بكونها سبعا شدادا وذلك ينافي وقوع التفكك فيها فلم يبق الا ان
يقال مهما تحركت المنطقة جزءا تحركت تلك الدائرة الصغيرة اقل من جزء وهو المطلوب
وهذا الكلام قد نقضوه بحجر الرحا وطعنوا عليه بتفكك اجزاء الرحى والمتكلمون
يلتزمونه ويقولون انه تعالى فاعل مختار فهو يفكك اجزاء الرحا حال استدارتها ثم
يعيد التاليف والتركيب اليها حال وقوفها والفلاسفة يدفعون هذا من وجهين
الاول الاستبعاد والثاني ان الانسان لو الصق عقبه بالارض
وادار نفسه فحينئذ يلزم ان يتفكك اجزاء بدن الانسان في تلك الحالة ومن المعلوم
ان الانسان يعلم بالضرورة ان في هذه الحالة نفس اجزاء بدنه متلاصقة كما كانت قبل
ذلك فبطل القول بالتفكك الحجة الثامنة لهم اذا فرضنا مربعا

متساوي الاضلاع بحيث يكون كل واحد من اضلاعه عشرة لزم ان يكون قطره
جذر مائتين ببرهان شكل العروس لكن ليس للمائتين جذر صحيح فعلمنا ان القول
بالقسمة لازم الحجة التاسعة لهم بطوء الحركة ليس لتخلل السكنات ومتى
كان الامر كذلك كان الجسم قابلا للقسمة ابدا بيان الاول انا نفرض فرسا
جوادا شديد العدو بحيث يعدو من اول النهار الى وقت الظهر خمسين فرسخا فهذه
الحركة مع انها في غاية السرعة تكون ابطأ من الحركة اليومية فانها تحركت من اول
اليوم الى وقت الظهر ربع الفلك الاعظم اذا ثبت هذا فنقول لو كان البطوء
لاجل تخلل السكنات لزم ان يكون نسبة سكنات هذا الفرس المذكور الى حركاته
كنسبة زيادة حركات الفلك الاعظم على حركات الفرس لكن حركات الفلك ازيد
من حركات هذا الفرس الف الف مرة ولو كان الامر كذلك لما ظهرت تلك الحركات
القليلة فيما بين تلك السكنات الكثيرة لكن الامر بالضد فانا لا نشاهد في حركات
الفرس المذكور شيئا من السكنات فعلمنا انه ليس بطوء الحركات لاجل تخلل السكنات
اذا ثبت هذا فنقول يلزم ان يكون الجسم قابلا للقسمة ابدا لانه لو كان
مركبا من الاجزاء التي لا تتجزأ فلنفرض زمانا قطعت الحركة السريعة فيه جزءا لا يتجزأ
ففي مثل ذلك الزمان ان قطع البطيء ايضا جزءا كان البطيء مثل السريع في السرعة والبطوء
هذا خلف وان قطع البطيء اقل من جزء لزم انقسام الجزء وهو المطلوب الحجة
العاشرة كل متحيز فهو متناه وكل متناه فانه يحيط به حد او حدود فان احاط
به حد واحد فهو الكرة وان الصقنا الكرات حصلت فيما بينها فرج يكون كل واحد
من تلك الفرج اصغر من كل واحد من تلك الكرات فقد وجد شيء اصغر من الكرات
فينقسم الجوهر الفرد وان احاط به حدود مختلفة فهو المضلعات كالمثلث والمربع وكل
ما كان كذلك فان جانب الزاوية منه اصغر من جانب الضلع وكلما وقع التفاوت
بالصغر والكبر في اجزائه وجوانبه كان قابلا للانقسام فالجوهر الفرد قابل للا
فثبت ان الجوهر الفرد الذي يقول به المتكلمون لا بد وان يكون منقسما على جميع

التقديرات ولنقتصر من دلائل نفاة الجوهر الفرد على هذه الوجوه العشرة فان لنا
كتابا مفردا في هذه المسئلة من اراد الاستقصا فيها طالع ذلك الكتاب فنقول
ان جميع هذه الوجوه مشتركة في شي واحد وهو انه اختص احد جانبي الجز بخاصية
لا تحصل في الجانب الاخر منه لكن هذا المعنى يوجب حصول انقسامات غير متناهية
بالفعل والفلاسفة لا يقولون بهذا المعنى فما هو نتيجة هذه الشبهة لا يقولون به
وما يقولون به وهو الانقسام بالقوة فقط لا تنتجه هذه الوجوه فثبت سقوط هذه
الوجوه باسرها واما الاجوبة المفصلة فهي مذكورة في الكتاب الذي صنفناه
في هذه المسئلة وبالله التوفيق

المسئلة الثامنة والعشرون في حقيقة النفس

اعلم ان مراد الناس من لفظ النفس هو الشي الذي يشير اليه كل انسان
بقوله انا حين يقول انا فعلت وانا ادركت اذا عرفت هذا فنقول
العقلا اختلفوا في حقيقة النفس وضبط تلك المذاهب ان يقال الذي يشير اليه كل
احد بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او يكون من كل من هذه
الاقسام تركيبا ثنائيا او ثلاثيا فان كان جسما فذلك الجسم اما ان يقال هو هذا الهيكل
المحسوس او جسم حاصل في داخله والقول الاول هو اختيار طائفة عظيمة من
المتكلمين الا انه ضعيف ويدل على ضعفه وجهان الاول اني
اعلم بديهة عقلي ان الان هو عين الذي كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين
سنة وهذا الهيكل الموجود ليس هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة
لان اجزا هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهزال وتارة بسائر انواع التحللات من
العرق وانفصالات الفضلات من الرماد مسل ولانه محتاج الى الغذا والغذا بدل
عما صار بدلا لما يتحلل من البدن وكيف لا يكون كذلك والبدن حار رطب والحار اذا
عمل في الرطب اصعد عنه الاجزا اللطيفة وحللها واذا ثبت ان هذا الانسان هو بعينه
الذي كان موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وثبت ان هذا الهيكل ليس هو
الذي كان موجودا قبل ذلك ثبت قطعا ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل

الوجه الثاني اني اعلم بالضرورة اني حال ما اكون غافلا عن جميع ما لي
من الاعضا الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فوجب القطع بان
ما هو المشار اليه بقولي انا مغاير لجميع الاعضا الظاهرة والباطنة اما
القول الثاني وهو ان الانسان عبارة عن جسم موجود في داخل هذا الهيكل فهذا
القول عنه وجوه احدها قول من قال هو جز لا يتجزا وثانيها قول من قال هو عبارة عن الاجزا النارية
السارية في هذا الهيكل قال لان خاصية النار الاشراق والحركة والنفس خاصيتها
الادراك والحركة الاختيارية والادراك من جنس الاشراق فثبت ان النفس عبارة
عن النار وثالثها وهو قريب من هذا ما يقوله الاطبا ان ملاك البدن هو الحرارة الغريزية
ورابعها قول ذو حاشية وهو ان النفس هو الهوا قال وذلك لانه متى
دام النفس مترددا دامت الحياة باقية واذا انقطع النفس زالت الحيوة فوجب
ان يكون النفس عبارة عن النفس وهو الهوا المستنشق المتردد في مخارق البدن
والصبا من خواص الهوا انه لا لون له ويدخل في المنافذ ويقبل الاشكال المختلفة
والجسم الذي يكون موقوفه مستقلا بذاته كالزق المنفوخ والنفس موصوفة بهذه
الصفات فثبت ان النفس هو النفس وخامسها قول من قال ان الملطي
ان النفس هو الما قال لان الما سبب لحصول النشو والنمو والنفس ايضا كذلك فجاز
النفس هو الما واعلم ان دلائل هذه الاقوال الثلثة كلها ضعيفة لانها اقيسة
مركبة من موجبتين في الشكل الثاني وذلك غير منتج لانه ممتنع في العقل استوا الما
المختلفة في بعض الصفات وسادسها ان النفس عبارة عن مجموع الاخلاط
الاربعة بشرط ان يكون كل واحد منها بمقدار معين واحتجوا عليه بانه مهما دامت
هذه الاخلاط الاربعة باقية على كمياتها المخصوصة كانت الحيوة باقية
ومهما لم تبق تلك الهيآت وتلك الكيفيات زالت الحيوة وهذا الدليل ضعيف
لان الدوران مما لا يفيد العلية وسابعها ان النفس عبارة عن الدم
لانه اشرف الاخلاط وثامنها ان الاجسام مختلفة في ماهياتها وذلك

لان جسم الارض جسم كثيف وانه البتة لا ينقلب لطيفا وجسم النار جسم لطيف وانه البتة لا ينقلب
كثيفا اذا ثبت هذا فنقول الاجسام اللطيفة لذواتها حية لذواتها فتلك
الاجسام اذا شابكت هذا الهيكل وسرت فيه سريان ماء الورد في ورق الورد وسريان
النار في الفحم وسريان دهن السمسم في جرم السمسم صار هذا الهيكل حيا بسبب تلك
المشابكة والدوام والانحلال والتبدل لا يتطرق الى تلك الاجسام اللطيفة الحية
وانما يتطرق الى هذا الهيكل فما دامت الاعضاء والاخلاط قابلة لسريان تلك الاجسام
اللطيفة الحية لذواتها فيها بقي الهيكل حيا واذا خرجت الاخلاط عن القابلية انفصلت
تلك الاجسام اللطيفة عنها فكان ذلك هو الموت وسابعها ان النفس
عبارة عن المزاج الذي هو عبارة عن اعتدال الاركان وذلك لان الاركان والا
خلاط اذا امتزج بعضها بالبعض حصل هناك كيفية معتدلة متوسطة هي المزاج
وذلك الاعتدال عبارة عن النفس وعن الحياة وثامنها ان النفس
عبارة عن الاجسام اللطيفة المكنونة في البطن الايسر من القلب النافذة في الشرايين
النابتة الى جملة اجزاء البدن وتاسعها ان النفس عبارة عن الارواح المكنونة
في الدماغ الصالحة لقبول قوى الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر النافذة من
الدماغ في تجاويف الاعصاب النابتة منه الى اقاصي البدن وعاشرها
ان اجزاء هذا البدن على قسمين بعضها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى اخره من غير ان
يتطرق اليها شيء من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات وبعضها اجزاء
عارضية تارة تزداد وتارة تنقص فالنفس والشيء المشار اليه لكل احد بقوله انا
هو القسم الاول من الاجزاء واذا عرفت هذا فما هو اجزاء اصلية بالنسبة الى
الى زيد كان اجزاء فاضلة بالنسبة الى عمرو وبالعكس وهذا القول اختيار المحققين من
المتكلمين وبهذا القول يظهر الجواب عن اكثر شبهات منكري الحشر والنشر
فهذا كله تفصيل من قال النفس جسم واما القسم الثاني وهو قول من قال
النفس جسماني فهذا فيه اقوال احدها قول من قال انها عبارة عن صفة

النفس

د

قوله

الحيوة وثانيها قول من قال انها عبارة عن الشكل والتخطيط
وثالثها قول من قال انها عبارة عن تناسب الاركان والاخلاط
اما القسم الثالث وهو قول من قال النفس ليس بجسم ولا جسماني
فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزلة مذهب معمر بن عباد السلمي
ومذهب اكثر الاصحاب من الامامية ومن المتاخرين اختيار الغزالي وابي القسم
الراغب واعلم ان الفلاسفة ذكروا في اثبات هذا القول وجوها كثيرة ا[عترضنا]
عليها في كتبنا الحكمية الا ان اعتمادهم على وجه واحد ونحن نذكره ههنا قالوا لا شك
في وجود معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك
العلوم غير منقسم وكل متحيز فهو منقسم فاذا الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا
حال في المتحيز اما المقدمة الاولى وهي اثبات معلوم غير قابل
فيدل عليه وجهان الاول انا نعرف ذات الله تعالى وثبت
ان ذات الله تعالى غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه وايضا نعرف الوحدة والو
غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه الثاني لا شك انا نعرف شيئا فذلك
الشيء اما مفردا واما مركبا فان كان مفردا فقد حصل المطلوب وان كان
مركبا فكل مركب فهو مركب من المفردات والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فثبت
انا نعلم امورا مفردة اما المقدمة الثانية وهي ان المعلوم اذا كان
غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام الذي يدل عليه انه لو كان ذلك العلم قابلا
للانقسام لكان كل ما يفرض جزءا لذلك العلم اما ان يكون علما بذلك المعلوم او يكون علما
بجزء من اجزاء ذلك المعلوم او لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشيء من اجزاء ذلك المعلوم فان
كان جزء العلم علما بذلك المعلوم لزم ان يكون الجزء مساويا للكل في تمام الماهية
وذلك محال وان كان متعلقا بجزء من اجزاء ذلك المعلوم لزم كون ذلك المعلوم
منقسما وهو محال وان لم يكن علما لا بذلك المعلوم ولا بشيء من اجزائه فعند اجتماع تلك
الاجزاء اما ان يحدث امر زائد بسبب تلك الاجتماع او لا يحدث فان لم يحدث البتة

عترضنا

ح

حله

من

ان يكون ذلك المجموع علماً بذلك المعلوم و العلم بالشي لا يكون علماً بذلك الشي هذا
خلف وان حدثت حالة زايدة بسبب ذلك الاجتماع فتلك الحالة الزايدة ان كانت قابلة
للقسمة عاد التقسيم المذكور فيه و لزم التسلسل وان لم تقبل القسمة فالعلم بهذا المعلوم
هو هذه الزايدة الحادثة بسبب الاجتماع و هو انه غير قابل للقسمة فحينئذ يحصل بما
ذكرنا ان المعلوم اذا لم يقبل القسمة كان العلم به غير قابل للقسمة اما
المقدمة الثالثة وهي ان العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة وجب ان يكون الموصوف به غير
قابل للقسمة فالذي يدل عليه ان كل ما كان قابلا للقسمة افترض فيه حيز والعرض
الحاصل فيه اما ان يكون بتمامه حاصلا في كل واحد من النصفين او يكون بتمامه حاصلا
في احد النصفين دون الثاني او يكون بعضه حاصلا في احد نصفيه و البعض الاخر
منه حاصلا في النصف الثاني من المحل او لا يكون شي من ذلك اما
الاول وهو ان يحصل بتمامه في هذا النصف وبتمامه في النصف الثاني فهذا يقتضي حصول
العرض الواحد في محلين دفعة وهو محال واما الثاني وهو ان يحصل بتمامه في احد
النصفين منه دون الثاني فحينئذ ينقل الكلام الى ذلك النصف فان ذلك النصف ان
كان منقسما عاد الكلام فيلزم ان يكون حاصلا في نصف ذلك النصف وبالجملة
في ما يكون منقسما فان ذلك العرض لا يكون حالا فيه وهذا يلزم من باب عكس
النقيض ان ما كان العرض حالا فيه فانه لا يكون منقسما واما الثالث
وهو ان يقال بتوزع الحال على المحل فهذا يقتضي انقسام الحال وقد بينا انه محال
واما الرابع وهو ان لا يكون شي من هذه الاقسام فهذا محال
لانه اذا كان كل واحد من اجزا المحل خاليا عن الحال وعن جملة اجزا الحال كان كل
واحد من اجزا المحل خاليا عن الحال بالكلية ومتى كان الامر كذلك امتنع كون المحل
موصوفا بالحال والعلم بهذا ضروري فثبت ان الحال اذا كان غير منقسم كان المحل
ايضا غير منقسم واما المقدمة الرابعة وهي قولنا ان كل متحيز
فهو منقسم فهذا بنا على مسلة نفي الجوهر الفرد وقد تقدم القول فيه وحينئذ يلزم

من مجموع هذه المقدمات الاربع ان الشي الذي هو الموصوف منا بالمعارف والعلوم
ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وهو المطلوب واعلم انا لا نسلم ان كل متحيز
فهو يقبل القسمة ابدا وقد قدمنا الدلايل على اثبات الجوهر الفرد سلمنا
ذلك لكن لا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم ويدل عليه وجوه احدها
ان النقطة موجودة مشار اليها منقسم فهي ان كانت جوهرا ثبت الجوهر الفرد
وان كانت عرضا الى محل فذلك المحل ان كان منقسما لزم انقسام النقطة لانقسام
محلها وان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد وثانيها ان الوحدة عرض
وهي من اشد الاشيا مباعدة عن الكثرة ثم الجسم قد يوصف بالوحدة فثبت ان ما لا يقبل
القسمة يصح قيامه بالجسم وثالثها ان الاضافة كالابوة والبنوة قايمة
بالاجسام ويمتنع ان يقال قام بنصف هيكل الاب نصف الابوة وقام بثلثه ثلثها
ورابعها ان الوجود صفة قايمة بالجسم ويمتنع ان يقال قام بنصفه نصف
الوجود وبثلثه ثلث الوجود او يلزم ذلك ويقال ان نصف الوجود ايضا وجود
وثلث الوجود وجود ولكن اذا جاز هذا فلم لا يجوز ايضا ان يقال العلم القايم بالجسم المنقسم
يكون منقسما ويكون ايضا نصف العلم علما وثلث العلم علما فهذا ما في هذه المسلة وبالله التوفيق

المسلة التاسعة والعشرون في اثبات الخلا

اعلم ان مرادنا من الخلا هو ان يكون جسمان ولا يحصل بينهما ما يماسانه واكثر الفلاسفة
ينكرون الخلا داخل العالم الا ابا البركات البغدادي فانه يثبته واقوى ما
قيل في اثبات الخلا وجهان الحجة الاولى ان الجسم اذا انتقل من
مكان الى مكان فالمكان المنتقل اليه اما ان يقال انه كان قبل انتقال هذا المنتقل
اليه خاليا او كان مملوا فان قلنا انه كان مملوا فعند انتقال هذا الجسم اليه اما
ان يقال انه بقي ذلك الجسم فيه او انتقل ذلك الجسم الى مكان اخر فان بقي ذلك الجسم فيه
حال ما انتقل هذا الجسم اليه لزم اجتماع الجسمين في مكان واحد وهو محال وان انتقل
ذلك الجسم عن ذلك المكان فاما ان يقال انه انتقل الى مكان ذلك الجسم الذي انتقل

غير صح

حاليا فعرض القول بالخلا وان قلنا انه كان م

يطو

الى مكانه او الى مكان جسم اخر فان كان الاول لزم الدور لان هذا لا يمكنه الانتقال
عن مكانه الا اذا فرغ المكان عن الثاني والثاني لا يمكنه الانتقال عن مكانه الا اذا فرغ المكان
الاول عن الجسم الاول وما افضى الى الدور امتنع وجوده واما ان انتقل الى مكان
عاد التقسيم الاول فيه ويلزم ان يقال مهما تحركت البقة او النملة ان يتحرك جملة عالم الاجسام
وذلك محال فثبت ان القول بعدم الخلا يفضي الى اقسام باطلة فيكون القول بعدم
الخلا باطلا فيكون القول بالخلا حقا **فان قيل** على هذا التقدير
لم لا يلزم ان يقولوا انه اذا تحركت الذرة في قعر البحر المحيط ان يندفع لاجله ذلك البحر او يثبتوا
داخل الماء اجزاء خالية وذلك بعيد لان الماء جرم ثقيل سيال فاذا وجد موضعا خاليا
سال اليه بالطبع قلنا اثبات الخلا داخل ماء البحر غير بعيد على قولنا عند ان خالق
العالم فاعل مختار فلا يبعد ان يمنع اجزاء الماء عن السيلان الى تلك الاحياز الفارغة الا
ان لقائل ان يقول فلم لا يجوز ان يقال العالم كله ملا الا ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان
فان الفاعل المختار يعدم الجسم الذي كان حاصلا في المكان اليه ويخلق جسما في المكان
المنتقل عنه وعلى هذا التقدير يسقط دليلكم الحجة الثانية في
اثبات الخلا انا اذا فرضنا سطحين مستويين انطبق احدهما بتمامه على الاخر ثم انا فرضنا ار
تفاع احدهما عن الاخر دفعة فعند هذا يلزم القطع بحصول الخلا فيما بين ذينك الجسمين
فهنا مقامات المقدمة الاولى انه يمكن فرض سطحين مستويين من كل
الوجوه ويدل على امكانه ان عدم الاستواء في السطح اما ان يكون بسبب اختلاف اجزائه
في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد و
ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد
من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير نهاية وهو محال
واما حصول المسام في اجزاء السطح فهذا لو حصل فلا بد وان يحصل بين كل منفذين
سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متباينة وذلك محال فثبت القول
بوجود سطوح مستوية واما المقدمة الثانية وهي انه يجوز وجود

١٢٨

سطحين مستويين تماسا بالكلية فهذا ظاهر لان ارتفاع بعض جوانب السطوح
ممكن فيكون تماسها ايضا بالكلية ممكنا لان جميع الاجزاء المفروضة في السطح الواحد متساو
فما صح على البعض جاز على الباقي واما المقدمة الثالثة وهي ارتفاع احد
السطحين بكليته عن السطح الاخر ممكن وبرهانه ان احد السطحين لما امكن بكليته مماسا
للسطح الاخر فاذا ارتفع اجزاؤه عما تحته فالجزء المنفصل يجب ايضا ان يرتفع عما تحته
والا لزم التفكك في ذلك السطح وهو باطل والمقدمة الرابعة انه اذا حصلت
هذه الامور لزم وقوع الخلا فيما بين هذين السطحين وذلك انه لو حصل جسم فيما بينهما
لكان ذلك الجسم اما ان ينتقل من الخارج اليه او يحصل من مسام السطح الاعلى والا
سفل فان انتقل من الخارج الى ذلك الوسط فحين يكون ذلك الجسم المنتقل حاصلا
في الطرفين لا يكون حاصلا في الوسط ففي ذلك الوقت يكون الوسط خاليا وهو
المطلوب واما القول بانه يدخل من مسام الاعلى والاسفل فهذا ايضا
باطل لانا فرضنا الكلام في سطحين لا شيء من المسام فيهما وايضا فبتقدير حصول
المسام الا انه لا بد وان يحصل بين كل منفذين من تلك المسام سطح متصل فالشيء الذي
نزل من المسام يكون حال كونه متصلا بطرف تلك الفرجة لا يكون حاصلا في وسط
السطح فيما بين الفرجتين فيكون ذلك الوسط خاليا لا محالة فثبت ان القول بالخلا لازم على
كل التقديرات واعلم ان هذه الحجة لا يمكن الجواب عنها على اصول الفلاسفة
الا ان على اصول الاسلاميين عليه سؤالا وهو ان يقال لم لا يجوز ان يقال حال وقت رفع
احد السطحين عن الاخر يخلق الفاعل المختار بينهما جسما وعلى هذا التقدير لا يحصل الخلا
البتة واما نفاة الخلا احتجوا بوجوه **الحجة الاولى** ان كل
خلا فانه قابل للتقدير والمساواة والمفاوتة بدليل ان الخلا الحاصل بين طرفي الطاس
اقل من الخلا الحاصل بين جداري البلد والخلا الحاصل بين جداري البلد اقل من الخلا الحاصل
بين السماء والارض فثبت ان كل واحد فهو قابل للمساواة والمفاوتة وكل ما كان كذلك
امتنع ان يكون عدما محضا لانه لا يمكن ان يقال هذا العدم نصف ذلك العدم او مثله وان

اضعاف هذا العدم ولا يمكن ان يقال هذا العدم عشرة اذرع او الف ذراع والخلا يمكن
وصفه بهذه الاوصاف فثبت ان الخلا لو حصل لكان موجودا قابلا للتقدير فلا يكون الخلا
عدما بل مقدارا والمقدار اما ان يكون عبارة عن نفس الجسم او عن صفة قايمة بالجسم
فثبت انه لو فرض الخلا حاصلا لما كان خلا بل ملا فاذا فرض الخلا يفضي ثبوته الى نفيه
وكان القول به باطلا الحجة الثانية لو فرضنا الخلا لكانت الحركة فيه
اما ان تقع في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان فالقول بالخلا باطل اما قلنا
ان الحركة فيه يمتنع وقوعها في زمان وذلك لان المتحرك فيه كلما كان ارق كانت الحركة فيه
لا محالة اسرع اذا ثبت هذا فلنفرض ما بين ذراع في المسافة والفرض انها لو كانت خلا
لتم قطعها في ساعة واحدة ولو كانت ملا من الهوا لتم قطعها في عشر ساعات فاذا
فرضنا ملا اقل معاوقة من الهوا بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الهوا كنسبة
زمان الحركة في الخلا الى الحركة في الهوا لزم ان يقع قطع تلك المسافة المملوة من ذلك
الملا الرقيق في ساعة واحدة فتكون الحركة في الملا مثل الحركة في الخلا فتكون الحركة
مع المعاوق كهي لا مع المعاوق وذلك محال فثبت انه لو صح القول بالخلا امتنع وقوع الحركة
منه في زمان واما قلنا انه يمتنع وقوع الحركة في الخلا لا في زمان لان كل حركة
فهي على مسافة وكل مسافة منقسمة واذا كان كذلك كانت الحركة الى نصفها متقدمة
على الحركة من نصفها الى اخرها ومتى كان كذلك كانت الحركة الى نصفها متقدمة على
الحركة من نصفها الى اخرها ومتى كان كذلك كانت الحركة واقعة في الزمان فثبت بما ذكرنا
ان الحركة في الخلا اما ان تحصل في زمان او لا في زمان وثبت فساد القسمين فوجب القطع
بان القول بوجود الخلا باطل الحجة الثالثة لو فرضنا الخلا لكان ذلك
الخلا متشابه الاجزا واذا كان الامر كذلك امتنع ان يبقى الجسم فيه ساكنا لان بقاه
في حيز معين مع كونه متشابها لساير الاحياز ترجيح لاحد المتساويين على الاخر
من غير مرجح ويمتنع ايضا ان يبقى الجسم فيه متحركا لان انتقاله من احد الحيزين الى الحيز
الاخر تخصيص للمنتقل عنه بالهرب والمنتقل اليه بالطلب وذلك ايضا ترجيح لاحد

المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يقال الفاعل
المختار يخصص الجسم ببعض تلك الاحياز ~~لانا نقول اذا كانت الاحياز على التعيين~~ بمجرد
القصد والاختيار لانا نقول اذا كانت الاحياز متساوية من جميع الاعتبارات
والوجوه كانت نسبة الارادة والقدرة الى كلها على التسوية فلو اقتضت القدرة وا
لارادة تخصيص ذلك الجوهر ببعض تلك الاحياز دون البعض من غير مرجح وهو
محال والجواب عن الاول لا نسلم ان نفس الخلا يقبل التقدير
والمساواة والمفاوتة بل الشي الذي يمكن حصوله في الخلا يقبل هذه الاحكام مثلا لانا
نقول الخلا الذي بين طرفي الطاس اقل من الخلا الذي بين طرفي البلد لا نقول
الاجسام التي يمكن حصولها بين طرفي الطاس اقل من الاجسام التي يمكن حصولها
بين طرفي البلد والجواب عن الثاني لم لا يجوز ان يقال ان
الحركة من حيث انها حركة تستدعي قدرا من الزمان وبسبب ما في المسافة من
المعاوقة تستدعي قدرا اخر من الزمان اذا عرفت هذا فنقول
اذا فرضنا ان ما به ذراع من الخلا لا يمكن قطعها الا في ساعة واحدة ثم فرضنا ملا ارق
من الهوا بحيث يكون نسبة ما فيها من المعاوقة الى المعاوقة التي في الهوا النسبة
العشر فهذه الحركة تحصل في ساعة وعشر ساعة اما الساعة
فبسبب اصل الحركة واما عشر الساعة فبسبب حصول هذه المعاوقة
الضعيفة واما الحركة في الخلا الصرف فانها تحصل في ساعة واحدة فقط
فعلمنا ان ما ذكروه مغالطة والجواب عن الثالث ان
حاصل الكلام فيه يرجع الى ان القادر المختار هل يمكنه ترجيح احد المثلين على الاخر
بمحض كونه قادرا مختارا ام لا وعندنا ان ذلك غير ممتنع على ما قررناه في مسلة القادر
فزال السوال والله اعلم

المسلة الثلثون في وفيه فصول

الفصل الاول في اعادة المعدوم

اختلف العقلا في ان الشي
اذا عدم فهل يمكن اعادته بعينه مرة اخرى اما الفلاسفة فقد

اتفقوا على انه محال وهو قول ابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي اما
جملة مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على ان اعادة المعدوم ممكنة الا انهم فرعوا هذه
المسئلة على مذهبهم في ذلك لان عندهم المعدوم شيء والشيء اذا عدم فلم تبطل ذاته
المخصوصة بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتي
الوجود والعدم لا جرم قالوا اعادة المعدوم جائز واما اصحابنا فانهم
يقولون الشيء اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدما صرفا ولم تبق له حال
العدم هوية ولا خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله
تعالى اعادته بعينه وهذا القول لم يقل به احد من طوائف العقلاء الا اصحابنا والذي
يدل على صحة هذا القول ان الشيء اذا صار معدوما فانه بعد العدم بقي جائز الوجود
والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا
على اعادته بعينه بعد العدم انما قلنا انه بعد عدمه جائز الوجود لانه
لما كان وجوده جائز الوجود وهذا الجواز اما ان يكون من لوازم حقيقته او
ان يكون من عوارض حقيقته فان كان من لوازم حقيقته وجب ان لا يزول وان
كان من عوارض حقيقته كانت تلك الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز
فيعود الكلام الى جواز الجائز ولا يتسلسل بل ينتهي بالاخرة الى جواز هو من لوازم
تلك الحقيقة وهذا يقتضي حصول هذا الجواز حالتي الوجود والعدم فثبت بهذا
ان الجواز حاصل ابدا واما انه تعالى قادر على كل الجائزات فقد تقدم
اثباته ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادرا على اعادة المعدوم **فان قيل**
قولكم هذا الجواز لازم لماهيته فبقي الجواز ببقاء الماهية قلنا هذا كلام مبين
الا انه مبني على ان الماهية باقية حالتي الوجود والعدم وهذا لا يتم الا مع القول بان
المعدوم شيء وانتم لا تقولون به والجواب ان بطلان الماهية
حال العدم لا يمنع من الحكم عليها بالجواز والامتناع ويدل عليه وجوه احدها
ان صريح العقل يحكم بان هذا الحادث كان جائز الحدوث قبل ان حدث فهذا الذي حكم

العقل عليه بالجواز ليس هو الماهية لان الماهية ... واجبة التقرر والتحقق
حالتي الوجود والعدم ممتنعة التبدل والتغير من حيث انها ماهية امتنع ان
يكون جواز التبدل والتغير نعتا وصفة لها بل لا بد وان يكون هذا الجواز نعتا
للوجود فقط او لموصوفية الماهية بالوجود ثم ان الوجود قبل حدوثه البتة ما كان
حاصلا فعلمنا ان حصوله وعدم تحققه في نفسه لا يمنع من الحكم عليه بالجواز ٥
عدم
وثانيها ان الخصم حكم على هذا الذي عدم وفني بالكلية بانه يمتنع
عوده والمحكوم عليه بامتناع العود ليس الا ذلك الشخص الذي فني فعلمنا ان
فناءه وعدمه لا يمنع صحة الحكم عليه بانه جائز او ممتنع وثالثها ان هذا
الذي في تعلقاته اما ان يجوز الحكم عليه بحكم من الاحكام او لا يجوز فان جاز الحكم عليه
فهو
فقد سقط هذا السؤال وان امتنع الحكم عليه كان ذلك متناقضا لان تخصيصه
بانه يمتنع الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع فثبت ان القول بانه يمتنع الحكم عليه
يوجب كونه محكوما عليه وما ادى نفيه الى ثبوته كان باطلا فبطل القول بان ما
عدم وفني امتنع الحكم عليه ورابعها انا نحكم على شريك الله بانه ممتنع
وعلى جمع الضدين بانه ممتنع والمحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الله والجمع
بين الضدين ثم هذه الماهيات ليس لها تحقق اصلا والبتة باتفاق العقلاء فعلمنا
ان الحكم على الشيء لا يستدعي كون المحكوم عليه ثبوتيا لا يقال
المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة في الذهن لانا نقول تلك الصورة لما كانت
حاضرة في الذهن موجودة هناك لم يكن الحكم عليها بكونها ممتنعة الوجود بل
المحكوم
عليه بالامتناع هو وجوده في الخارج لكن وجوده في الخارج غير ثابت اصلا
وكان المحكوم عليه بهذا الحكم لا تحقق له البتة وخامسها انا نحكم
بان الوجود والعدم لا يجتمعان فهذا حكم على مسمى العدم بانه ينافي الوجود ويعانده
فالمحكوم عليه بهذه المعاندة والمنافاة هو مسمى العدم ومسمى العدم يمتنع ان يكون
له تحقق لانه نقيض التحقق والتقرر واحد النقيضين لا يكون عين الثاني ٥ **واحتج**

من انكر جواز اعادة المعدوم بوجوه الحجة

الاولى ان الحكم على الشيء بانه يجوز اعادته متوقف على كون ذلك الشيء هو هو
اعني على كونه متعينا في نفسه متشخصا في ذاته والشيء بعد عدمه نفي
محض وليس له تشخص ولا تخصص فكان الحكم عليه بجواز الاعادة باطلا
الحجة الثانية لو كانت اعادة المعدوم جائزة لكانت اعادة الوقت
الذي احدثه فيه اولا جائزة فنقدر ان يعيد الله تعالى الوقت الاول وبعده فيه
كانت هذه الاعادة حدوثا في وقته الاول فيلزم ان يقال انه من حيث هو
معاد ليس بمعاد بل مبتدى وذلك جمع بين النقيضين الحجة
الثالثة اذا فرضنا جوهرا قد عدم ثم فرضنا ان الله تعالى اعاده وفرضنا انه
تعالى احدث جوهرا اخر فنسبة هذين الجوهرين الى ذلك الذي عدم اولا
نسبة واحدة فلم يكن احد هذين الحادثين عين ذلك الذي عدم والاخر مثله
اولى بالعكس فيلزم اما القول بان كل واحد منهما هو عين ذلك الشيء
الذي عدم فيلزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وهو محال واما
القول بانه ليس واحد منهما مغايرا له ومثلا له وذلك هو الحق وهو يمنع من جواز
اعادة المعدوم لا يقال لم لا يجوز ان احدهما اولى ان يكون عين الذي
عدم وذلك لان هذا عين ما كان والاخر مثله فكان احدهما اولى بان يكون عين
ما كان لانا نقول انما قلنا ان هذين الحادثين الذين اخذناهما متماثلين من
جميع الوجوه فكانت نسبة كل واحد منهما الى الذي عدم كنسبة الاخر اليه
واذا كان كذلك لم يكن كون احدهما هو عين الذي عدم والاخر مثله اولى من
العكس وقولكم انما كان هذا عين ذلك الذي عدم لان هذا هو عين ذلك الشيء تعليل
الشيء بنفسه والمعنى انه انما كان هذا عين ما مضى لان هذا عين ما مضى ومعلوم
ان هذا باطل والجواب عن الاول انا قد دللنا على ان الحكم على
الشيء بالجواز يستدعي كون المحكوم عليه متحققا متعينا في نفسه بالدلائل القاطعة

والجواب عن الثاني ان حدوث الشيء غير مشروط بالوقت والا
لكان ذلك الوقت حادثا فيلزم افتقاره الى وقت اخر ولزم التسلسل بل
الحدوث المبتدا هو ان لا يكون مسبوقا بالحدوث البتة والحدوث المعاد هو ان
يكون مسبوقا بحدوث اخر وعلى هذا التقدير يزول السؤال والجواب
عن الثالث هو ان افراد النوع الواحد وان كانت متماثلة في الماهية الا انها
غير متماثلة في الشخصية بل كل واحد من تلك الافراد مختص بتعينه وتشخصه
واذا كان كذلك فلا نسلم ان نسبة هذين الحادثين الى ذلك الذي عدم نسبة
واحدة بل القول بان هذه النسبة واحدة لا يصح الا بعد القول بان اعادة المعدوم
باطلة لانه بتقدير ان يصح هذا القول كان احد هذين الحادثين هو عين ذلك الذي عدم
والحادث الاخر ليس عينه بل مثله فاذا القول بان نسبة هذين الحادثين الى ذلك الذي
عدم نسبة واحدة مبني على ان اعادة المعدوم ممتنعة فلو بنينا هذا الامتناع على هذه
المقدمة لزم الدور وانه ممتنع والله اعلم

الفصل الثاني في بيان ان ما سوى الله تعالى فانه يجوز الفناء عليه

قالت الفلاسفة الارواح البشرية وان كانت حادثة الا انها ابدية غير قابلة للعدم وايضا
العقول الفلكية والاجرام الفلكية والهيولى غير قابلة للعدم
لنا انا بينا في مسئلة حدوث العالم ان كل ما سوى الله تعالى فهو محدث
وكل محدث فان حقيقته قابلة للعدم والوجود وهذه القابلية من لوازم الماهية
وكل ما كان من لوازم الماهية فانه واجب الدوام في جميع زمان دوام الماهية فاذا
قابلية من لوازم كل ما سوى الله تعالى وهذا يقتضي جواز العدم على كل ما سوى
الله تعالى

اما الفلاسفة فقد احتجوا على قولهم بوجوه

الحجة الاولى لهم وهي عمدتهم في ان الارواح البشرية لا تقبل الفناء وتقريرها
انها لو كانت قابلة للعدم لكانت قابلية العدم اما ان تكون قائمة بها او بغيرها والقسمان
باطلان فبطل القول بكونها قابلة للعدم انما قلنا انه يمتنع ان يكون هذه

الشبهة قائمة بها لان كل ما كان قابلا للشيء كان القابل يكون متقررا مع المقبول
فلو كان الموصوف بقابلية عدمها نفس وجودها لزم ان يتقرر وجودها مع عدمها
وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع ان تكون هذه القابلية بغيرها لان مثل
هذا الشيء يجب ان يكون صورة في مادة حتى يكون امكان وجودها وامكان عدمها
قائما بتلك المادة فالنفس ان كانت كذلك كانت مركبة من مادة وصورة لكن النفس
جوهر مجرد فمادتها يجب ان تكون جوهرا مجردا وحينئذ نقول ان كانت تلك
المادة قابلة للعدم افتقرت الى مادة اخرى والتسلسل محال فلا بد من الانتهاء الى
مادة اخرى لا مادة لها فتلك المادة لا تكون قابلة للعدم وهي جوهر مجرد فهو
محل العلوم والادراكات فيكون النفس هي هي فيكون النفس باقية غير قابلة
للعدم **فان قيل** فيلزمكم ان لا يكون شيء من الصور
والاعراض قابلا للعدم قلنا هذا غير لازم لان القابل لصحة حدوثها ولصحة
عدمها موادها وموادها متقررة مع ذلك الحدوث وذلك العدم بخلاف جوهر
النفس فانها ان كانت بريئة عن المادة ظهر الفرق وان كانت مادية كان ما
دونها لا محالة جوهرا مجردا فيكون النفس هي لا غير فيكون هي باقية ه

الحجة السابعة لهم الابتداء والانتهاء على الزمان فوجب ان
يكون الحركة كذلك فوجب ان يكون الجسم كذلك فهذه مقدمات ثلث المقدمة
الاولى قولنا لا بداية للزمان ولا نهاية له فنقول اما قولنا
يمتنع ان يكون للزمان بداية وذلك لان كل ما لوجوده بداية فعدمه متقدم
على وجوده وذلك التقدم ليس بنفس العدم لان العدم قبل كالعدم بعد وليس
القبل بعدا فالقبلية ليست بنفس العدم فهي صفة موجودة فقد حصل قبل مبدا
الزمان شيء اخر متقدم عليه بالزمان هذا خلف فاذا لا بداية للزمان واما
انه لا نهاية له لانا لو فرضنا له نهاية لكانت تلك النهاية ملحوقة بالعدم فذلك العدم
متاخر عنه بالزمان فقد حصل بعد اخر الزمان شيء اخر متاخر عنه بالزمان هذا

خلف فاذا يمتنع ان يكون للزمان بداية ونهاية واما المقدمة الثانية
وهي انه لما كان الزمان بحيث يمتنع ان يكون له بداية ونهاية وجب ان تكون الحركة
كذلك فالدليل على ان الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضي والى المستقبل
فما لم يكن هناك شيء يتغير من حال الى حال لم يصدق انه مضى امس وسيجيء امر بعد
ان الزمان لا يعقل حصوله الا عند حصول التغير ولا نعني بالحركة الا هذا التغير
فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة واما المقدمة الثالثة وهي انه متى كانت
الحركة قديمة كانت الذوات قديمة فهي ظاهرة لان التغير والانتقال لا يعقل تحققه الا عند
وجود ذوات تعرض لها هذه التغيرات فيلزم من قدم الحركة قدم الذوات فثبت انه
يلزم من هذه الشبهة القول بكون الزمان ازليا ابديا وكون الحركة كذلك وكون الذوات
كذلك **الحجة الثالثة** لهم الجهة شيء مشار اليه بالحس فهو
مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو مجرد وهذه الجهة محدودة فلا بد لها من محدد
جسماني ولا يحصل هذا التحديد الا بالمحيط والمركز وتقرير هذه المقدمات قد ذكرناه
في الكتب الفلسفية اذا ثبت هذا فنقول هذا المحدد غير قابل للحركة
المستقيمة لان الحركة المستقيمة عبارة عن الانتقال من جهة الى جهة وكل ما صح عليه
ذلك كانت الجهة المنتقل عنها والجهة المنتقل اليها متحددة قبل ذلك الجسم المنتقل
اليها فيلزم حصول الجهة قبل حصول علتها وذلك محال واذا كان كذلك ثبت ان
الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك المحدد واذا كان كذلك كان الخرق والالتيام ممتنعا
عليه **الحجة الرابعة** لهم عدم الاجسام اما ان يكون باعدام المعدم
او بطريان الضد او بزوال الشرط والاقسام الثلثة باطلة فالقول بصحة عدم
الاجسام ممتنع انما قلنا انه يمتنع حصول الاعدام بالمعدم وذلك ان الفعل
صفة موثرة والعدم نفي محض فوقوع العدم بالفعل يكون محالا وانما قلنا
انه يمتنع ان يكون العدم بسبب طريان الضد وذلك لان المضادة حاصلة من الجانبين
فليس عدم الباقي لوجود الطاري اولى من اندفاع الطاري لوجود الباقي واما

قلنا انه يمتنع ان يكون لزوال الشرط لان ذلك الشرط ان كان باقيا كان الكلام
في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم الاجسام فيفضي اما الى التسلسل واما
الى الدور واما ان لا يكون باقيا وهو ايضا محال لان الباقي يمتنع ان يكون مشروطا
بما لا يكون باقيا ولما بطلت هذه الاقسام ثبت ان العدم على الاجسام ممتنع
والجواب عن الشبهة الاولى ان حاصلها يرجع الى حرف
واحد وهو ان الامكان صفة موجودة فلا بد لها من محل فوجود الا انا بينا في مسالة
حدوث العالم ان الامكان يمتنع ان يكون صفة موجودة والجواب
عن الشبهة الثانية ان نقول لا نسلم انه لو كان الزمان محدثا لكان تقدم عدمه على
وجوده بالزمان والدليل عليه ان تقدم الامس على اليوم ليس بالزمان واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم المحدث على وجوده يكون كتقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض والجواب عن الشبهة الثالثة ان ما
ذكرتم مبني على ان الحد لا يكون الا بالمحيط والمركز وفي تقرير هذه المقدمة غموض
وبعد ان سلمناها الا ان هذا يقتضي ان الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا المحدد ولا يقتضي
ان العدم ممتنع عليه والجواب عن الشبهة الرابعة ان ما ذكرتم قائم
بعينه في الصور والاعراض مع انا نشاهد انها توجد بعد ان كانت معدومة وتعدم
بعد ان كانت موجودة فكل ما ذكرتموه في هذه الصور والاعراض فهو جوابنا في الاجسام
وبالله التوفيق

الفصل الثالث في بيان ان الخرق والالتيام جايز على اجرام الافلاك

والفلاسفة ينكرون ذلك لنا على صحته وجهان
الحجة الاولى ان جميع الاجسام متساوية في الجسمية وتمام الماهية
ومتى كان الامر كذلك فكل ما صح على واحد منها صح على كلها وتقرير هاتين المقدمتين
قد تقدم في مسالة اثبات الصانع تعالى الحجة الثانية هذه الافلاك
اما ان يكون بسيطا او مركبا من البسائط وكل ما كان بسيطا فان كل واحد من جانبيه
متساويان في تمام الماهية اذ لو لم يكن كذلك لكان البسيط مركبا هذا خلف واذا

كان كل واحد من جانبيه متساويان في تمام الماهية للجانب الاخر فكل ما صح
على احد الجانبين صح على الاخر مثلا ان فلك القمر يصح ان يماس مقعره النار ويحاذيه
كرة عطارد وجب ان يكون عكسه ممكنا ومتى كان ذلك ممكنا كان الخرق والالتيام
جايزا على الافلاك اما الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع ذلك بان قالوا
الخرق والالتيام لا يحصلان الا بالحركة المستقيمة لكن الحركة المستقيمة على الافلاك
ممتنعة فوجب القول بامتناع الخرق والالتيام عليها والجواب
ان هذا الكلام ان صح لكنه لا يمشي الا في الفلك الذي هو المحدد للجهات وهو
الفلك الاقصى فاما في ساير الافلاك فلا يجري البتة ونحن نتعجب هنا من هؤلاء
الفلاسفة وهو انهم انما عولوا في امتناع الخرق والالتيام على الالتيام على
هذا الدليل فقط ثم ان هذا الدليل لا ينتج هذا المطلوب الا في الفلك الاقصى فاما
ساير الافلاك فهذا الدليل لا يجري فيها البتة فكيف اكتفوا في اثبات الدعوى العامة
بالدليل الخاص واعلم ان كثيرا من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا ان في وقت
قيام الساعة يخرب الافلاك وتنهدم الكواكب الا ان العرش لا يخرب والفلك
الاقصى هو العرش عندهم واذا كان كذلك لم يلزم من قولنا العرش لا يخرب قدح
في خراب السموات والعناصر ان كل ما ذكروه لو صح تطرق الطعن الى ما ورد في القران

الفصل الرابع في ان الله تعالى هل يعدم اجسام العالم

اعلم انا وان بينا بالدلايل العقلية ان كل ما سوى الله تعالى فانه يصح العدم
عليه ولكن ليس كل ما صح وقع وقد اختلف علماء الاسلام في ذلك فقال قوم
انه تعالى يعدم الاجسام ثم يعيدها وقال اخرون انه تعالى لا يعدمها بل يفرق
اجزاء السموات والارض ويخربها ثم انه تعالى يؤلفها مرة اخرى كما كانت واعلم
ان الجواز العقلي يمكن اثباته بالدليل العقلي فاما وقوع الجايز فلا سبيل الى اثباته الا بالسمع
واحتج القاطعون على انه تعالى يعدم العالم بايات احداها قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل شيء عام يتناول الكل والهلاك عبارة عن العدم

والعايد بدليل قوله تعالى ان امرؤ هلك اي فني ومُسق فلو تفرقت الاجزا لكنها
ما عدمت ونامت فحينئذ تصدق ان السموات هلكت لكنه لا تصدق ان تلك
الاجزا وتلك الذوات هلكت فلما قال كل شي هالك علمنا ان الذوات لا تبقى بل تفني
وتصير معدومة اجاب القايلون بان الله تعالى لا يعدم الذوات
فقالوا الهلاك عبارة عن خروج الشي عن كونه منتفعا به واذا تفرقت اجزا السموات
والارض فقد خرجت عن كونها منتفعا بها وكفى هذا القول في صدق قولنا انها
هلكت اجاب المستدل الاول بانها اذا تفرقت فقد خرج السما
عن كونها منتفعا بها اما ما خرجت تلك الاجزا عن كونها منتفعا بها لان تلك الاجزا
صالحة لان يتركب منها السموات والعناصر والجنة والنار وصالحة لان يستدل بها
على الصانع القديم فهب ان المركبات خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفرق واما
تلك الاجزا والذوات فانها ما خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفرق فثبت
ان الاجزا والذوات لو بقيت لما صدق عليها انها هلكت والقران دل على ان الكل
يصير هالكا فوجب القطع بان الاجزا تفنى ه الحجة الثانية التمسك
بقوله تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده ولفظ الخلق هنا يتناول جملة المخلوقات والضمير
في قوله يعيده عايد الى الخلق ودلت هذه الاية على انه تعالى يعيد جملة المخلوقات والاعادة
لا تعقل الا بعد تقدم الافنا فدل هذا على انه تعالى يفني جميع مخلوقاته الحجة
الثالثة التمسك بقوله تعالى هو الاول والاخر ومعنى كونه هو انه تعالى كان
موجودا في الازل مع انه ما كان معه غيره فكذلك معنى الاخر هو انه تعالى يبقى في
الابد مع انه لا يكون معه غيره وهذا يقتضي انه تعالى يعدم جميع المخلوقات حتى يتحقق
كونه اخرا لها ثم انه تعالى يعيدها مرة اخرى ليتحقق صدق الايات الدالة على
الثواب والعقاب لا اخرتها الحجة الرابعة التمسك بقوله
تعالى كما بدانا اول خلق نعيده حكم بان الاعادة على وفق الابتدا ولما كان الابتدا
عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتاليف فيها وجب ان يكون وقت الاعادة

خلق الذات وخلق التركيب والتاليف فيها حتى يكون وقت الابتدا فهذه جملة الوجوه التي يتمسك بها من قطع بان الله تعالى يعدم الذوات ويفني الاجسام ه اما
الذين قالوا انه تعالى يفرق الاجزا ولا يعدمها واعلم انهم انما اختاروا
هذا القول لان اعادة المعدوم ممتنعة قالوا فعلى هذا لو ان الله سبحانه اعدم
الاجزا والذوات لكان الذي يوجده بعد ذلك مغايرا لتلك الاشيا التي عدمت
اولا وعلى هذا التقدير لا يكون الثواب واصلا الى المطيع ولا يكون العقاب
واصلا الى العاصي وذلك غير جايز فلاجل الفرار عن هذا الاشكال قالوا
انه تعالى يفرق الاجزا ويزيل التاليف عنها ولكنه تعالى لا يعدمها فاذا اعاد
التاليف اليها وخلق الحيوة فيها مرة اخرى كان هذا الشخص هو عين الشخص
الذي كان موجودا قبل ذلك فحينئذ يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي
ويزول الاشكال المذكور واعلم ان اعادة المعدوم ان كانت جايزة فهذا
الاشكال زايل وان كانت ممتنعة فهذا الاشكال لازم سوا قلنا انه تعالى
يعدم الاجزا او قلنا انه لا يعدمها ويفرقها وذلك ان المشار اليه لكل احد بقوله
انا هو مجموع تلك الاجزا وذلك لانا لو قدرنا ان هذه الاجزا تفرقت وصارت ترابا رميما
من غير حيوة ولا امزاج ولا تركيب ولا تاليف فان كل احد يعلم ان ذلك القدر من التراب
الصرف ليس عبارة عن زيد بل الانسان المعين انما يكون موجودا اذا تركبت
تلك الاجزا وتالفت على وجه مخصوص ثم قام بها حيوة وعلم وقدرة وعقل وفهم
فثبت ان الشخص ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزا والذوات بل هو عبارة عن تلك
الاجزا الموصوفة بالصفات المخصوصة واذا كان كذلك كانت تلك الصفات
اجزا ماهية ذلك الشخص وعند تفرق الاجزا تبطل تلك الصفات وتفنى فان امتنعت
الاعادة على المعدوم امتنعت الاعادة على تلك الصفات فتكون العايد صفات
اخرى لا تلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك الشخص ذلك الشخص وعلى هذا
التقدير يكون العايد ثانيا هو الذي هو حال الا ولم يكن زيد الثاني عين زيد الاول فثبت

بما ذكرناه اما ان جوزنا اعادة المعدوم فلا وجه الى ما ذكروه وان منعنا اعادة المعدوم
كان الاشكال المذكور باقيا سوى قلنا انه تعالى يفني الذوات او قلنا انه تعالى
لا يفنيها وبالله التوفيق

الفصل الخامس في ضبط مذاهب الناس في المعاد وتقرير الحق

اعلم ان هذه المسئلة مبنية على
اربعة اركان وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث
عن كل واحد منهما اما عن تخريبهما او عن جعلهما معمورين بعد ان كانا خرابين فهذه مطالب
اربعة المطلوب الاول كيفية تخريب هذا العالم الصغير وهو موت الانسان
والمطلوب الثاني انه تعالى كيف يجعله معمورا بعد ان جعله خرابا وهذا
البحث هو المراد بقولنا انه تعالى يعيده حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب
والمطلوب الثالث انه تعالى كيف يخرب هذا العالم الاكبر اعني به تفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والمطلوب الرابع انه تعالى كيف يعمر العالم الاكبر
بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار
هذا هو ضبط مباحث هذا الباب اما المطلوب الاول وهو البحث
عن حقيقة الموت فنقول لا شك ان هذا الجسد يموت فمن قال الانسان
شيء اخر سوى هذا الهيكل المحسوس قال الانسان لا يموت فان هذه البنية وهذا
الهيكل ما دام يكون مستعدا لان يكون محل تصرف النفس كانت النفس متعلقة
به ومدبرة له ومتصرفة فيه فاذا بطل عنه ذلك الاستعداد والصلاحية انقطع تدبير
النفس له وتصرفها فيه فهذا الترك والاعراض هو الموت ثم القائلون بهذا منهم
من قال النفس جوهر مجرد على ما هو قول الحكماء ومنهم من قال انه جسم نوراني
شفاف مشابك في هذا البدن فاذا فسد البدن انفصلت تلك الاجسام الشفافة
النورانية ورجعت الى عالم الافلاك والاضواء ان كانت من السعداء او الى الهاوية
والظلمات ان كان من الاشقياء واما المطلوب الثاني وهو القول في
المعاد فاعلم ان الاقوال الممكنة في هذه المسئلة خمسة وذلك لان الحق

اما ان يكون هو المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين او المعاد الروحاني
فقط وهو قول اكثر الفلاسفة الالهيين او كل واحد منهما حق وصدق وهو قول
اكثر المحققين او الحق بطلانهما معا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين او الحق هو
التوقف في كل هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يظهر لي
ان النفس هي غير المزاج فيحتمل ان يكون النفس هو المزاج فعند الموت تصير النفس
فانية معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته واما بتقدير ان يكون النفس جوهرا باقيا بعد
فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عندي ان النفس هل هو المزاج نفسه
او شيء غيره لا جرم توقفت واعلم ان المعاد الجسماني انكره الفلاسفة
وجملة اهل الاسلام متفقون على اثباته واعلم ان الجمع بين انكار المعاد الجسماني
وبين الاقرار بان القران حق متعذر لان من خاض في علم التفسير علم ان ورود هذه
في القران ليس بحيث يقبل التاويل واما القائلون بالمعاد الجسماني فقد عرفت
انهم فريقان منهم من يقول انه تعالى يعدم الذوات ثم يعيدها ومنهم من يقول انه تعالى
يفرق الاجزاء ويركبها مرة اخرى ولنا في هذه المسئلة مقامان
احدهما اثبات الجواز العقلي والثاني اثبات الوقوع السمعي اما المقام
الاول وهو اثبات الجواز فاعلم انه مبني على اثبات ثلث مقدمات احداها
اثبات ان اعادة المعدوم جائزة واثبات ان الاجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها
كما كانت وهذه المقدمة قد تقدم تقريرها وثانيها انه تعالى قادر
على جميع الممكنات وثالثها انه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية
والجزئية واذا كان كذلك فاجزاء البدن وان صارت ترابا واختلط بعض الاجزاء
بالبعض الا انه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية كان عالما بان
الجزء الذي تحت قعر البحر الفلاني والجزء الذي فوق الجبل الفلاني مجموعهما قلب زيد
المطيع واذا ثبتت هذه المقدمات الثلث ظهر ان المعاد الجسماني جائز عقلا لانه
لما كان في نفسه ممكن الوجود وكان الله تعالى قادرا على جميع الممكنات لزم كونه

قادرا عليه واذا كان عالما بجميع المعلومات فحينئذ يمكنه تمييز المطيع عن العاصي
واعلم انه تعالى كما ذكر في القران هذه المسألة بين تقريرها على هذه المقدمات
الثلث منها قوله تعالى في سورة النمل امن يبدؤ الخلق ثم يعيده ومن
يرزقكم من السما والارض اله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين قل لا
يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله فقوله امن يبدؤ الخلق ثم يعيده
اشارة الى مقدمتين احديهما ان عوده ممكن في نفسه والثانية
انه قادر على هذا الممكن لانه لو لم يكن الامر كذلك لما كان الاستدلال متمكنا وقوله
قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله اشارة الى المقدمة الثالثة وهي
كونه عالما بجميع المعلومات ثم لما قرر هذه المقدمات الثلث اخبر عن حال
من ارتاب في صحة المعاد الجسماني بعد الاقرار بتلك المقدمات الثلث فقال
بل ادرك علمهم في الاخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون والاية الثانية
قوله تعالى في سورة يس وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فقوله
انشاها اول مرة اشارة الى الجواز الذاتي والقدرة وقوله وهو بكل
خلق عليم اشارة الى كمال العلم وايضا قوله اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى الجواز الذاتي وكمال القدرة ثم قال
بلى وهو الخلاق العليم اعادة لتلك المقدمة مع مقدمة العلم والاية
الثالثة قوله وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وله المثل الاعلى في السموات
والارض وهو العزيز الحكيم فقوله يبدؤ الخلق ثم يعيده اشارة الى الجواز الذاتي
وكمال القدرة ثم قوله وهو العزيز اشارة ايضا الى كمال القدرة وقوله
الحكيم اشارة الى كمال العلم ونحن قد شرحنا في تفسيرنا ان كل اية وردت في
هذه المسألة فهي مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلث والله التوفيق

اما الفلاسفة المنكرون لصحة المعاد الجسماني فقد احتجوا بوجوه

الشبهة الاولى ان حشر الاجساد
لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم وهذا محال فذلك محال اما
المقدمة الاولى فقد بيناها فيما تقدم اما سلمنا انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها
او قلنا انه تعالى يفرقها ثم يركبها فانه لا بد من القول بصحة اعادة المعدوم
واما المقدمة الثانية وهي ان اعادة المعدوم ممتنعة فقد سبقت حكايتها
فيه الشبهة الثانية اذا قتل انسان واكله انسان اخر فقد صار اجزاء
بدن المقتول اجزاء بدن هذا الذي اكله لان من اكل شيئا واغتذى به فقد صار
اجزاء الغذاء اجزاء بدن المغتذي فيوم القيمة لا بد وان ترد تلك الاجزاء الى بدن احد
هذين الشخصين ولا بد وان يضيع الثاني فعلمنا ان القول بحشر الاجساد باطل
الشبهة الثالثة انه تعالى اذا اعاد بدن شخص فاما ان يعيد الاجزاء التي
كانت موجودة وقت الموت او يعيد جملة الاجزاء التي كانت اجزاء له في جميع
هذه الحيوة والاول يقتضي ان يعاد الاعمى والاقطع والمجذوم على هذه الصورة
وذلك باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لان الانسان اذا كان وقتا
سمينا وعصى في النار لزم وصول العذاب الى تلك الاجزاء التي كانت موصوفة
بصفة الاسلام وذلك ظلم وعلى العكس من هذا لو كان كافرا سمينا ثم اسلم
فصار هزيلا لزم ايصال الثواب الى الاجزاء الكافرة وهو محال الشبهة
الرابعة البدن جوهر حار رطب والحرارة اذا اثرت في الرطوبة لزم ان يتصعد
من الجوهر الرطب اجزاء كانت فعلى هذا التقدير لا بد وان يرتفع عن كل عضو
اجزاء كانت لطيفة وربما انضمت لعضو اخر وصار جزءا لذلك العضو الا
ان هذا الجزء الواحد قد كان جزءا لاحد العضوين ثم صار جزءا من العضو
الاخر ففي زمان الحشر لو اعيد ذلك الجزء الى الجزء الاول ضاع العضو الثاني
ولو اعيد الى العضو الثاني لضاع العضو الاول ولما كان القول بالحشر
متاديا الى هذا الباطل وجب ان يكون باطلا والجواب

عن الشبهة الاولى ان نقول اما الذين قالوا ان الانسان هو هذا الهيكل
فالجواب لهم عن هذه الشبهة الاساس ان اعادة المعدوم غير ممتنعة ونحن
قد احكمنا الكلام في هذه المسألة واما الذين قالوا ان الانسان ليس هو
هذا الهيكل وهذا هو الاقرب فقد احتجوا عليه بوجهين اوردناهما
فيما تقدم احدهما ان الانسان شيء واحد باق من اول العمر الى اخره فالا
نسان مغاير لهذا الهيكل والثاني ان الانسان قد يكون عالما بذاته
المخصوصة حال ما يكون غافلا عن جميع اعضائه الظاهرة والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال ان
الشيء الذي هو الانسان في الحقيقة اجزاء لطيفة سارية في هذا البدن من اول
العمر الى اخره ثم ان تلك الاجسام مخالفة بالماهية لهذه الاجسام
العنصرية الكائنة الفاسدة المتحللة تلك الاجسام فهي لذواتها مضيئة شفافة
ولا جرم كانت مصونة عن التبدل والتحلل واما انها وان كانت مساوية
لهذه الاجسام العنصرية في الماهية الا ان الفاعل المختار صانها عن التغير
والانحلال بقدرته وجعلها باقية دائمة من اول العمر الى اخره ثم عند الموت
ينفصل تلك الاجزاء الجسمانية التي هي الانسان وتبقى على حالها حية مدركة
عاقلة فاهمة وتتصل الى منازل السعداء كما قال تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون واما الى منا
زل الاشقياء كما قال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ثم انه سبحانه
وتعالى يضم يوم القيامة الى هذه الاجزاء الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في
الحقيقة اجزاء اخرى زائدة كما فعل ذلك في الدنيا ويوصل الثواب والعقاب
اليه وعلى هذا التقدير لا يبقى في المعاد الجسماني شبهة ولا اشكال اصلا
البتة وعلى هذا التقدير يكون المثاب والمعاقب في القيامة عين من كان
مطيعا وعاصيا في الدنيا هذا على القول بان الانسان جسم مخصوص متشابه

في هذا البدن واما على قول من قال ان الانسان عبارة عن جوهر غير
الجسمية والمقدار فالقول ايضا هذا اظهر لان على هذا التلخيص لا يبقى شبهة
البتة في صحة القول بالمعاد الجسماني فان قيل الستم قد دللتم على ان كل
ما سوى الله فانه يفنى ويصير معدوما وعلى هذا التقدير فالنفس الانسانية ايضا
تفنى وتعدم وحينئذ يعود الاشكال قلنا الحق اثبتنا بالدليل العقلي ان
كل ما سوى الله تعالى فانه جائز العدم واما ان هذا الجائز يقع فانما عولنا فيه
على ظواهر العمومات وتخصيص العموم بالدليل جائز وقد ثبت بنصوص القران والا
المتواترة عن الانبياء عليهم السلام القول بان المعاد الجسماني حق ونشاهد ان
الناس يموتون ويتفرق اجزاء ابدانهم ثم ان عند هذا لا يخلو اما ان يكون اعادة ا
لمعدوم جائزة او لا يكون فان كانت جائزة فقد زال الاشكالات وان لم تكن
جائزة وجب القطع ببقاء النفس الانسانية حتى يصح القول بالمعاد الجسماني اقصى
ما في الباب ان هذا يفضي الى تخصيص كل العمومات الا ان الدلائل الدالة على
وقوع المعاد الجسماني قاطعة وتخصيص ظواهر العمومات وان كان خلاف الاصل
الا انه غير ممتنع وتقديم القاطع على المحتمل جائز ومن انصف من العناد علم
ان هذه المباحث وافية بازالة الاشكالات المذكورة في هذا الباب واما الجواب
عن الشبهة الثانية فهو انا بينا ان المعتبر في الحشر والنشر اعادة الاجزاء
الاصلية لا اعادة الاجزاء الفاضلة والاجزاء الاصلية لكل مكلف اجزاء فاضلة بالنسبة
الى غيره وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل واما ان قلنا ان الشيء الذي
هو الانسان باق مصون عن التبدل والانحلال فهذا الاشكال غير متوجه
البتة وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الشبهة الثالثة وذلك ان المامور والمنهي
والمثاب والمعاقب هو تلك الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره
واما الزوائد التي تتبدل باختلاف احوال السمن والهزال فلا عبرة بها
وبه يظهر الجواب عن الشبهة الرابعة لان الاجزاء التي تصير الخ وتنفصل من عضو

خبار

الت

وتتصل بعضو اخر وهي من الاجزاء
الفاضلة والاجزاء [illegible]

وكل من انصف علم ان هذه الوجوه واهية بهذه الشبهات والله اعلم

واما المقام الثاني وهو القطع بوقوع المعاد الجسماني قلنا اليه طريقان السمع والعقل

اما الطريق السمعي فهو ان نقول ثبت بالدليل العقلي ان محمدا صادق وثبت بالنقل المتواتر
عن جميع الانبياء والرسل وقوعه فوجب القطع بوقوعه لان الصادق اذا اخبر عن وقوع
امر ممكن الوقوع وجب القطع به فان قيل لم لا يجوز ان يقال الانبياء عليهم
السلام انما اثبتوا المعاد الجسماني لان القول بالمعاد الروحاني خفي واكثر الخلق لا يمكنهم
تصور المعاد الروحاني فالانبياء عليهم السلام ذكروا هذا المعاد الجسماني ليحصل
نظام العالم ثم من كان قوي العقل عرف انه لا بد من تاويل هذه الظواهر قلنا
والذي يحقق ذلك ان المبدا المذكور في الكتب الالهية مذكور على وجه يوهم ان
ذلك المبدا جسماني ثم ان المتكلمين سلطوا التاويلات على تلك الظواهر وزعموا
ان المبدا منزه عن الاحوال الجسمانية فكذا المعاد المذكور في الكتب الالهية
وان كان جسمانيا فلم لا يسلطون التاويلات عليها ولم ينكرون ان ذلك المعاد
مبرا عن الاحوال الجسمانية فالحاصل ان الحشوية تمسكوا بالظواهر وزعموا
ان الحق هو ان المبدا جسماني والمعاد جسماني والفلاسفة سلطوا التاويلات
على الظواهر وزعموا ان المبدا منزه عن الاحوال الجسمانية وكذلك المعاد فاما
المتكلمون فقد سلطوا على الظواهر الواردة في جسمانية المبدا واحترزوا
عن تاويل الظواهر الواردة في جسمانية المعاد فكان هذا التحكم محضا
والجواب ان التاويل انما يصار اليه لو كان الاحتمال
قائما ولما علمنا بالنقل المتواتر المستفيض من دين محمد صلى الله عليه وسلم انه
كان مثبتا للمعاد الجسماني ومكفرا لكل من كان منكرا له الجزم لم يبق للتاويل
في هذا الباب مجال وأما الطريق العقلي المثبت للمعاد الجسماني فمن
وجهين النوع الاول انا نرى في دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا

ونرى ان المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه في الدنيا وان لم يكن حشر ونشر
يصل فيه الثواب الى المحسن والعقاب الى المسيء لكانت هذه الحيوة الدنيا [سويه]
عبثا باطلا سفها واعلم ان الله تعالى ذكر هذه الحجة في ايات من القران قال في
طه ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وقال في ص وما خلقنا
السما والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين
كالفجار وفي هذه الايات لطايف كثيرة داله على صحة القول بالمعاد
الجسماني ذكرناها في التفسير الكبير والنوع الثاني من الادلة على صحة
المعاد ان نقول انه تعالى خلق الخلق اما للراحة او للتعب
والالم او لا للراحة ولا للتعب لا جايز ان يقال خلقهم للتعب والالم لان هذا لا
يليق بالمحسن الرحيم الغني عن الخلق ولا جايز ان يقال خلقهم لا للراحة ولا للتعب
لانهم حال كونهم معدومين كان هذا المعنى حاصلا فثبت انه تعالى انما خلقهم للراحة
ثم نقول الراحة اما ان تكون في هذا العالم او في عالم اخر لا
جايز ان يقال انها في هذا العالم لان الذي يظنه الانسان لذة في هذا العالم فهو
ليس لذة بل هو دفع الالم مثاله ان لذة الاكل ليست في الحقيقة لذة بل هي دفع
الم الجوع ولذلك ان لذة اللقمة هي اللقمة الاولى لان هناك الم الجوع اقوى وكل
لقمة هي اكثر تاخرا كانت اقل لذة وذلك لان الم الجوع هناك اقل قوة وكذلك
لذة الوقاع عبارة عن دفع الالم وذلك لان الفضلة التي يتولد منها المني لما اجتمعت
في اوعية المني حاولت الانفصال فقبل الانفصال يحصل نوع الم بسبب اجتماعها
في تلك الاوعية فاذا انفصلت زال ذلك الالم وعلى هذا فقس سائر اللذات
الحاصلة في هذا العالم وايضا فبتقدير ان يحصل في هذا العالم لذات جسمانية
لكنها قليلة والغالب اما الالام او دفع الالام وليس من الحكمة القاء الحيوانات
في بحر الالام والمكروهات لاجل ان يفوز بذرة من اللذة فثبت ان الحيوان انما

خلق لاجل الراحة واللذة وثبت ان ذلك المقصود غير حاصل في هذا العالم فلا
بد من القطع بوجود عالم اخر بعد هذه الحيوة يحصل فيه هذا المقصود وذلك
هو الدار الاخرة وهذه طريقة اقناعية والاعتماد على ما تقدم فهذا حاصل الكلام
في المعاد الجسماني وبالله التوفيق

الفصل السادس في المعاد الجسماني

اعلم ان هذا البحث متفرع على ان النفس جو
هر مجرد ليس بجسم ولا جسماني فنقول القايلون ببقاء هذا النفس
فرق ثلثة احدها الذين يقولون جملة النفوس الناطقة باقية بعد الموت وهو قول
اكثر المحققين من الحكما وثانيها الذين يقولون النفوس الناطقة تفنى بعد
فناء الاجسام وهذا قول لم يقل به احد من المحققين وثالثها الذين يقولون النفوس
الفاضلة تبقى وهي التي استكملت قوتها النظرية بمعرفة الحق وقوتها العملية بفعل
الخير واما النفوس التي لا تكون كذلك فانها تفنى عند فناء الابدان ثم اما
القول الاول وهو انها باسرها باقية بعد موت البدن فيرد دنها
حجتهم واما القول الثاني وهو انها تفنى عند موت البدن فقد احتجوا بان هذه ا
لنفوس ليست ازلية فوجب ان لا تكون ابدية اما قلنا انها ليست ازلية
لوجهين الاول ان النفوس لو كانت ازلية لكانت اما ان تكون
واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية اما قلنا انه
يمتنع كونها واحدة لانها بعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فنفس تعلمت وبا
لعكس وبالعكس وكلما كان معلوما لانسان يجب ان يكون معلوما لكل انسان
هذا خلف وان تعددت فهو محال لان هاتين النفسين اللتين هما موجودتان
الان ان قلنا انهما كانتا موجودتين قبل التعلق بالابدان فقبل التعلق بالابدان كانت
النفوس كثيرة لا واحدة وان قلنا انهما ما كانتا موجودتين وهما قد حدثتا الان
فلا تكون هذه النفوس قديمة واما قلنا انه يمتنع كونها متعددة في
الازل لان ذلك التعدد لا بد فيه من مميز وذلك المميز اما ان يكون ذاتيا او عرضيا

ذاتيا

لا جائز ان يكون عرضيا لان النفوس البشرية متحدة بالنوع ولا جائز ان يكون عرضيا
لان الامتياز بالصفات العرضية تابعة لاختلاف المواد ومادة النفس هي البدن
فقبل التعلق بالابدان ليس لها شيء من المواد فامتنع اختلافها بسبب الصفات
العرضية فثبت ان النفوس البشرية لو كانت ازلية لكانت في الازل اما واحدة
او متعددة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية والثاني ان
النفس عبارة عن ذاتي المخصوصة التي اشير اليها بقولي انا فلو كانت النفس ازلية
لكنت انا من حيث اني انا قديما ولو كان الامر كذلك لوجب ان ابقى شاعرا بتلك الاحوال
الماضية فان من المحال ان يمارس الانسان سبعين سنة حرفة من الحرف ثم انه ينسا
ها بالكلية ولا يتذكر شيئا من تلك الاحوال البتة ولما لم يحصل عندنا تذكر شيء من
تلك الاحوال الماضية علمنا ان القول بكون النفوس ازلية باطل فثبت ان النفوس
ليست ازلية اذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا تكون ابدية
ويدل عليه وجهان الاول ان سبب حدوث النفس عن العلل العالية
ليس الا حدوث الابدان المستعدة لقبولها لكن دورات الافلاك لا اول لها فحدوث
الابدان لا اول لها فحدوث النفس لا اول لها فلو كانت النفوس باقية لزم ان يكون
قد حصل الان نفوس غير متناهية وذلك محال لان كل عدد موجود فانه قابل
للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه الثاني ان هذه النفوس
لما حدثت بعد ان كانت معدومة كانت ماهياتها قابلة للعدم وهذه القابلية من
لوازمها فوجب ان تكون قابلة للعدم ابدا واذا كان كذلك امتنع القطع بانها لا
تعدم البتة واعلم ان الكلام على هذه الحجة من وجهين الاول
لا نسلم انها ليست ازلية وقوله لا يجوز ان يقال انها في الازل متعددة وكان
امتياز بعضها عن بعض بنفس الماهية وقولهم النفوس البشرية واحدة بالنوع
فهو محض الدعوى لا يقال هب انها ليست واحدة بالنوع لكن لا اشك
ان كل نفس بعرض ما يحصل نفس اخرى ليستا ونها في الماهية وحينئذ يتم

تمام

الدليل لانا نقول هذا تمسك بالظن فلم لا يجوز ان يقال كل نفسين توجد دفعة فهما مختلفتان بالماهية الا ان اختلافهما في الماهية لا يمنع من اشتراكهما في صفات كثيرة والصادر لم لا يجوز ان يقال كل واحد من تلك الاعداد يمتاز عن صاحبه بعض الصفات العرضية قوله السابق بالصفات العرضية لا يحصل الا بسبب اختلاف المواد قلنا هذا ممنوع فما الدليل عليه

سلمنا ذلك لم لا يجوز ان يقال النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن اخر كما يقوله اصحاب التناسخ واعلم ان ابا علي ابن سينا انما ابطل التناسخ بدليل مبني على حدوث النفس ودليله على حدوث النفس مبني على بطلان التناسخ كما بيناه هنا فقد وقع الدور اما الحجة الثانية وهي قوله لو كانت الارواح قديمة لكنا نتذكر الان شيئا من الاحوال الماضية قلنا هذا تمسك بالاستقراء وهو ضعيف وايضا فلم لا يجوز ان يقال تذكر النفس للاحوال الماضية مشروط بتعلق النفس بالبدن الذي معه حدثت تلك الاحوال فاذا ذلك البدن امتنع تذكر الاحوال التي حصلت مع ذلك البدن

المقام الثاني في الاعتراض على هذه الحجة سلمنا انها ليست ابدية فلم قلتم انها لا تكون ابدية قوله لو كانت ابدية لكانت النفوس الموجودة الان غير متناهية وقد تقدم ابطال ذلك في مسالة الحدوث سلمناه فلم لا يجوز ان يقال الان نفوس غير متناهية قوله كل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه قلنا هذه المقدمة ممنوعة وقد ذكرناه في المسائل الفلسفية وبالله التوفيق

اما القول الثالث وهو قول من يقول النفوس الفاضلة العالمة تبقى بعد موت البدن والنفوس الجاهلة يعني مثل نفوس الاطفال والجهال وهذا القول منقول عن ثامسطيوس واحتج عليه بوجهين الحجة الاولى ان النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق الفاضلة لو بقيت بعد الموت لبقيت

اما معطلة او معذبة وابقاء النفس في التعطيل او في التعذيب ابد الاباد غير لائق بحكمة الحكيم الحجة الثانية ان العلم سبب القوة والجهل سبب الضعف الا ترى ان العالم بالشيء اذا خاض فيه كان قوي القلب والجاهل بالشيء اذا خاض فيه كان ضعيف القلب ولا شك ان اجل العلوم واعظمها هو العلم بالله تعالى فالنفس اذا تحلت بهذه المعرفة قويت واستعلت فلا يضرها خراب البدن ولذلك فان العارفين في ارواحهم انوار جلال الله لم يلتفتوا الى شيء ولم يعتنوا بالشيء وذاك اذا عرف هذا فالنفوس العالمة تكون قوية فلا تفنى بموت البدن والنفوس الجاهلة تكون ضعيفة فلا تموت بموت البدن فهذا تفصيل مذاهب الناس في المعاد الروحاني اما الاولون وهم القائلون بان النفوس الناطقة كلها باقية بعد موت الابدان وهؤلاء ايضا فرق الطائفة الاولى الذين يقولون النفوس الناطقة مدركة للجزئيات واحتجوا عليه بانه يمكننا ان نحكم بان هذا الشخص هو انسان فهذه قضية موضوعها شخص معين جزئي ومحمولها هو الانسان وهو الكلي والتصديق مسبوق بالتصور فصاحب هذا التصديق عنده ادراك المحمول الذي هو الكلي وادراك الموضوع الذي هو الشخص لكن مدرك هذا الكلي هو النفس فمدرك هذا الجزئي ايضا هو النفس فثبت ان النفس مدركة للجزئيات اذا ثبت هذا فنقول النفس لها صفتان الادراك والفعل والادراك قسمان ادراك الجزئيات وادراك الكليات والنفس هي الموصوفة بهذين القسمين من الادراك وبهذا الفعل الذي هو التحريك فاذا مات البدن وزال الحجاب الجسماني سطعت عليها انوار عالم الكمال وقربت من درجة الملائكة الذين هم ارواح عالم السموات وذلك هو الغبطة الكبرى والنعمة العظمى الطائفة الثانية الذين قالوا بان هذه الارواح البشرية لا تقوى على ادراك الجزئيات الا بواسطة الات جسمانية فاذا مات البدن واختلت هذه الالات الجسمانية لم يبعد تعلق هذه النفوس بجرم من اجرام السموات حتى تصير تلك الجرم له للنفس بها تقوى على الادراكات

الحربة حز والابصار والسماع والتعقل والتفكر هو الطايفة الثالثة

الذين يقولون النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت ببدن اخر فان كانت في

البدن الاول من النفوس المكتسبة الفاضلة تعلقت ببدن فاضل كريم وان كانت

في البدن الاول من النفوس الجاهلة المؤذية تعلقت ببدن مناسب له وهؤلاء هم القا

يلون بالتناسخ وهم فرق احدها الذين يقولون الارواح الانسانية لا

تتعلق الا بالابدان الانسانية ثم انها لا تزال تنتقل من بدن الى بدن الى ان تكمل

النفس وتصير طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وحينئذ تخلص الى عالم القدس

والطهارة وثانيها الذين يجوزون انتقال الارواح البشرية الى ابدان

البهائم ويقال لهم اهل المسخ وثالثها الذين قالوا الارواح البشرية

اذا فارقت ابدانها فقد تتعلق بابدان الحيوانات وبابدان النبات وبالمعادن والبسائط

قالوا وهذا هو في غاية العذاب واليها الاشارة بالدركات الضيقة في جهنم قالوا

وذلك لان القوى الناطقة والحساسة والفعالة والعادية كانها انوار تفيض من

عالم الارواح فتغوص في بواطن الاجسام وبواطن الاجسام مظلمة جدا الا انها

تستنير بسبب غوص هذه القوى فيها وكلما كانت هذه القوى اقل كانت بواطن

الاجسام اظلم واعظم ضيقا والارواح البشرية اذا انتقلت من ابدانها الى

الاجساد تبقى في غاية الظلمات والضيق والشدة واما اجسام الافلاك

فانها لاجل القوى الروحانية التي فيها كانت في غاية الضوء والفسحة فالارواح

البشرية اذا فارقت ابدانها وانتقلت الى التعلق بجرم الافلاك كانت في غاية

الغبطة والفرح والسرور والضوء والروح والراحة والريحان وهذا هو الاشارة

الى تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني وبالله التوفيق

الفصل السابع في تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني

اعلم ان كثيرا من المحققين قالوا بهذا القول وذلك لانهم ارادوا الجمع بين الحكمة

والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح في معرفة الله تعالى وفي

محبته وعلى ان سعادة الاجساد في ادراك المحسوسات قالوا الا ان الاستقراء دل

على ان الجمع بين هاتين السعادتين في الحيوة الدنيا غير ممكن وذلك لان الانسان

حال كونه مستغرقا في تجلي انوار الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية

وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية

لكن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا مات

واستمدت هذه الارواح من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت

الى الابدان مرة اخرى لم يبعد ان تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا

شك ان هذه الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات فهذا المعنى لم يقم

على امتناعه برهان عقلي وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب

المصير اليه واما معرفة تفاصيل هذه الاحوال فلا سبيل اليها في

هذا العالم فقد تكلمنا الان في تقرير المعاد الجسماني وحده والمعاد الروحاني وحده

وفي هيئة الجمع بينهما فاما الذين ينكرونهما معا فهو قول من قال النفس هي المزاج فقط

فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس ثم انه ينكر اعادة المعدوم فحينئذ يلزمه انكار

المعاد مطلقا الا ان الكلام في ابطال هاتين المقدمتين قد تقدم واعلم انا قد

ذكرنا ان مطالب مسئلة المعاد اربعة اولها كيفية تخريب العالم

الاصغر وهو الانسان والثاني كيفية حشره بعد تخريبه وهو البحث

عن الحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر

وقد بينا بالدليل العقلي جوازه اما الوقوع فلا يمكن ان يؤخذ من القران

قال الله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض واما الجبال فذكر احوالها

في ايات احداها قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة

وثانيها قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا

وثالثها قوله تعالى وتكون الجبال كالعهن المنفوش ورابعها

قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وخامسها

قوله تعالى وسيرت الجبال فكانت سرابا واما البحار فقالوا في صفتها
والبحر المسجور وفي اية اخرى واذا البحار سجرت واما السموات
فذكر صفتها في ايات احداها قوله تعالى ويوم تشقق السما بالغمام
وثانيها قوله تعالى اذا السما انفطرت اذا السما انشقت وثالثها
قوله تعالى وفتحت السما فكانت ابوابا ورابعها قوله تعالى يوم تكون السما
كالمهل وقال في صفة الشمس والقمر اذا الشمس كورت واذا
النجوم انكدرت وقال وجمع الشمس والقمر

واما المطلوب الرابع

وهو انه تعالى كيف يغير هذا العالم الكبير بعد تخريبه واعلم ان المعتمد
في المسلة وهو انه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات قادر على جميع الممكنات ويكون
فيكون لا محالة قادرا على خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب
الى المطيعين والمذنبين فاما تفصيل تلك الاحوال فلا سبيل الى معرفتها الا من القران
والاحاديث ونقل بعض الناس عن سقراط انه قال سبب قيام العنصر ان الارض
موضوعة على الهوا والهوا موضوع على النار والهوا والنار صاعدان بالطبع فبسبب
المدافعة الحاصلة من صعود الهوا والنار بقيت الارض واقفة ثم ان ناشر تلك النار في
الارض يزداد يوما فيوما فاذا بلغ الغاية حصل الغليان في البحار وتصاعد الابخرة العظيمة
الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتصاعدة البهامين
تحت يجتمعان ويصير المجموع مؤثرا في السموات فيصير الافلاك كالنحاس المذاب وتصير
الكل ويكون لها لهب وحرارة فوق الغاية والارواح السفلية المتعلقة بلذات
هذا العالم الجسماني تبقى هنا وتحترق بتلك الاجسام الذائبة الحارة المحرقة وهذا
هو المراد من جهنم ومن الجحيم ومن عذاب اهل النار وفي المسلة مذاهب سوى ما ذكرنا
عجيبة ولنكتف بهذا القدر في هذه المسلة وبالله التوفيق

المسلة الحادية والثلثون في اثبات نبوة محمد صلوات الله عليه وسلامه

اعلم ان الذين ينكرون نبوة محمد عليه السلم طوايف الطايفة الاولى الذين

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
يوم تبدل الارض غير الارض
والسموات مطويات بيمينه
وقال تعالى في موضع
آخر في القران العظيم
والفرقان الكريم
يوم نطوي السما كطي السجل
للكتب كما بدانا اول
خلق نعيده
وعدا علينا انا كنا فاعلين

او لم يروا انا نأتي الارض
ننقصها من اطرافها

يقولون المقصود من بعثة الانبيا هو التكليف لكن القول بالتكليف باطل فالقول
ببعثة الانبيا ايضا باطل الطايفة الثانية الذين يقولون التكليف جايز
الا ان العقل كاف في معرفة التكليف لان كل ما كان حسنا فعلناه وكل ما كان قبيحا
تركناه وكل ما لا يمكننا ان نعرف حسنه وقبحه فان كنا مضطرين او محتاجين اليه انتفعنا
بالقدر الدافع للضرورة والحاجة وان لم يكن بنا اليه حاجة امتنعنا عنه احترازا من الخطر
الطايفة الثالثة الذين يقولون البعثة جايزة في العقول الا ان الذي يمكن
ان يجعل دليلا على كون الشخص رسولا من عند الله تعالى ليس الا المعجزات وهذه
المعجزات لا دلالة فيها البتة على الرسالة فلا جرم بطل القول ببعثة الانبيا لفقدان ما يدل
عليه الطايفة الرابعة الذين يقولون لو امكن خوارق العادات لامكن
الاستدلال بها على صدق مدعي الرسالة الا ان انخراق العادات محال فلا جرم لم يحصل
ما يدل على صدقهم الطايفة الخامسة الذين يقولون نحن ما شاهدنا
شيا من هذه المعجزات ولا سبيل الى العلم بانها حصلت في وقت دعواهم الا ان
الناس يخبرون عن ذلك الا ان الخبر لا يفيد العلم اقصى ما في الباب انه يفيد الظن الا ان
الظن غير معتبر في هذا الباب الطايفة السادسة جمع من الصوفية يقولون
الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله والانبيا يدعون الخلق الى الطاعات والتكاليف
فهم يشغلون الخلق بغير الله ويمنعونهم عن الاستغراق بالله فوجب ان لا يكون ذلك
حقا وصدقا الطايفة السابعة الذين يقولون نرى الشرايع مشتملة
على اشيا لا فايدة فيها وان الصلاة والصوم والحج افعال لا منفعة فيها للمعبود وهي
مضار ومتاعب في حق العابد وكان ذلك للعبث بل سفها وذلك لا يليق باحكم الحاكمين
فوجب ان لا يكون هذه الشرايع من عند الله الطايفة الثامنة الذين
يسلمون اصل النبوة الا انهم ينازعون في نبوة محمد عليه السلم واعلم انا
متى دللنا على صحة نبوة محمد عليه السلم فقد دللنا على صحة اصل النبوة فنقول
ان محمدا عليه السلم ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه فاعلم

والاعجاز صح

ان تقرير هذه المقدمة مبني على مقدمات المقدمة الاولى ان محمدا
ادعى النبوة والمعتمد في اثبات هذه المقدمة على الاخبار المتواترة وقبل الخوض في
المقصود لا بد من شرح ماهية الخبر المتواتر فنقول الخبر المتواتر
على قسمين احدهما ان يخبر اهل التواتر عن وجود شي شاهدوه وهذا الخبر انما
يفيد العلم بشرطين احدهما ان يبلغوا في الكثرة الى حيث يمتنع في العادة اتفاقهم
على الكذب مثاله انا اذا راينا اهل البلدان المختلفين مع تباعد بلادهم و
تباين اخلاقهم متفقين على الاخبار عن ان في الدنيا بلدة يقال لها بغداد حصل لنا العلم
القطعي بوجود هذه البلدة وان كنا ما رايناها والشرط الثاني ان
يكون المخبر عنه محسوسا وذلك لان اهل الشرق والغرب لو اخبروا عن حدوث
العالم ووجود الصانع لم يفد خبرهم العلم اما اذا اخبروا عن وجود بغداد افاد خبرهم
العلم لان المخبر عنه شي محسوس اذا عرفت هذا فنقول متى حصل
الشرطان وهو ان يبلغ المخبرون في الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب وكان المخبر
عنه شيا محسوسا كان هذا الخبر مفيدا للعلم اليقيني القسم
الثاني ان يكون المخبرون في الكيفية والكمية بالوصف الذي ذكرناه الا انهم لا يقولون
انا شاهدنا ذلك الشي بل يقولون انا سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة انهم قالوا سمعنا
ايضا قوما موصوفين بالصفة المذكورة انهم يقولون شاهدنا الشي الفلاني فهذا القسم
من الخبر ايضا مفيد للعلم والشرطان المعتبران في القسم الاول معتبران ايضا هنا الا ان
هنا شرطا ثالثا وهو ان يكون حال جميع الطبقات في الكيفية والكمية مساويا لحال
الطبقة الاولى في الكيفية والكمية اذا عرفت هذا فنقول
اثبات العلم بوجود محمد وبكونه مدعيا للرسالة من القسم الثاني من خبر التواتر وتقريره
هو انا سمعنا اهل التواتر في عصرنا انهم قالوا سمعنا اهل التواتر قبل ان يصل هذا
النقل بقوم قالوا انا شاهدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم وكان يقول اني رسول الله اليكم وقد ثبت
ان مثل هذا الخبر يفيد العلم القطعي فعلمنا ان مثل هذا الطريق ان محمدا كان موجودا

١٤٢

وانه كان يدعي انه رسول الله واعلم ان من الناس من طعن في كون خبر التواتر
مفيدا للعلم ولهم مقامان المقام الاول الذين يطعنون في جميع اقسام التواتر
واحتجوا عليه بوجوه الشبهة الاولى قالوا الكذب جائز على كل
واحد من اهل التواتر وحده فوجب ان يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع ويدل
عليه وجهان الاول ان هذا الاجتماع غير مانع من هذا الجواز في حق
الاثنين والثلثة والعشرة والماية والعقل لا يمكنه ان يشير الى حد معين يحكم بها
ان الاجتماع الحاصل في هذا العدد يمنع من جواز الكذب لان اي عدد فرضه العقل
فان حال العدد الزايد عليه بواحد واثنين وحال العدد الناقص عنه بواحد واثنين في
ذلك الجواز على السوية واذا كان هذا الجواز ثابتا في الاعداد والحد المانع من
هذا الجواز مفقود فوجب ان يقال ان ذلك الجواز ثابت حال الاجتماع كما كان ثابتا حال
الانفراد واذا كان ذلك الجواز ثابتا حال الاجتماع امتنع القطع بان الكذب لا يقع
الثاني ان المتكلمين يقولون لما كان كل واحد من الحوادث له اول
وجب في الكل ان يكون له اول وكل العقلا يقولون اذا كان كل واحد من الزنج موصوفا
بالسواد وجب في الكل ان يكونوا موصوفين بالسواد وكذا هنا لما جاز الكذب على
كل واحد من المخبرين وجب ان يكون هذا الجواز في حق الكل الشبهة
الثانية وهي ان الانسان انما يقدم على الكذب لانه حصل في قلبه ارادة ان يكذب
وحصول هذه الارادة في القلب اما ان يكون من الله تعالى او من العبد او حدث
لا عن محدث وموثر وعلى هذه التقديرات الثلثة فكل ذلك جائز في حق كل واحد
من هولا المخبرين ولم يكن حصول هذا السبب في حق بعضهم مانعا ومنافيا في حق الباقين
واذا كان الامر كذلك وجب القطع بانه لا يمتنع حصول ذلك السبب الداعي الى الكذب
وبتقدير وقوع الاستوا في تلك الارادة وجب وقوع الاستوا في الكذب والمعلق
على سبب جائز الوجود كان هو ايضا جائز الوقوع فثبت ان استوا الكل في الكذب
غير ممتنع البتة اذا ثبت هذا فات القطع بان ذلك الخبر لم يقع خطا وتعمدا

باقيا صح

الشبهة الثالثة انه لما ثبت ان الكذب جائز على كل واحد منهم حال الانفراد وثبت ان الاجتماع في المائة والمائتين غير رافع لذلك الجواز فانتم المستدلون فعليكم ان تذكروا حدا معينا وتذكروا ان انتهاء الاجتماع الى ذلك الحد مانع من الكذب لكنكم انتم مطالبون باقامة البرهان على ذلك واما نحن فكفينا المطالبة لانا نحن السائلون وانتم المستدلون فهذه هذه الشبهات التي تمسك بها من طعن في التواتر على الاطلاق

المقام الثاني الذين يسلمون صحة القسم الاول من التواتر وينازعون في القسم الثاني ويقولون لم قلتم ان القسم الثاني يفيد العلم وانتم في مسئلة النبوة انما تعولون على هذا القسم خاصة بوجوه من الشبه

الشبهة الاولى ان العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذات ذلك الشيء وهذه المقدمة بديهية اذا عرفت هذا فنقول ما لم تعلم ان جميع الطبقات التي بيننا وبين الطبقة التي شاهدوا محمدا صلى الله عليه وسلم كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم لم يمكننا القطع بصحة هذا التواتر لكن العلم بكون هذه الطبقات المتوسطة موصوفين بصفات اهل التواتر علم بصفات من صفاتهم وقد ثبت ان العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته فاذا لا يمكننا ان نعلم ان هذه الطبقات موصوفين بهذه الصفات الا كما علمنا عدد تلك الطبقات ووجودهم لكنا لا نعلم البتة من هذه الطبقات لنا واذا كانت الذوات مجهولة كانت الصفات مجهولة فلم يكن العلم بكونهم موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر حاصلا فوجب ان لا يحصل بهذا الخبر العلم

الشبهة الثانية انا نرى المجوس على كثرتهم وتفرقهم في المشرق والمغرب يخبرون عن المعجزات العظيمة لزرادشت مع انه كان كذابا ساحرا عندكم والصابئة واليهود على كثرتهم وتفرقهم في المشرق والمغرب يخبرون ان موسى قال ان شريعتي لا تصير منسوخة البتة والنصارى النصارى على كثرتهم وتفرقهم في المشرق والمغرب يخبرون ان عيسى كان يقول ثالث ثلاثة وبانه ابن الله ويخبرون ان اليهود صلبوا عيسى وقتلوه فان كان التواتر مفيدا للعلم فقد صحت هذه الاخبار

ولم يلزم من صحتها الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان كان غير مفيد للعلم فحينئذ خرج التواتر عن كونه مفيدا للعلم لا يقال انما وضعنا هذه الاقوال لقيام الدلائل العقلية على انها باطلة واما التواتر عن وجود محمد وعن ادعائه الرسالة فانه لم تقم الدلالة على بطلانه فظهر الفرق لانا نقول هذا القدر يقوي كلامنا لان خبر التواتر لما حصل في تلك الصور ثم قامت الدلالة القاطعة على بطلانها حينئذ ثبت ان الدلائل القاطعة قامت على بطلان خبر المتواتر في هذه الصور واذا كان الامر كذلك ثبت انه لا يمكن الاستدلال بخبر المتواتر على ان المخبر عنه حق وصدق

الشبهة الثالثة الخبر المتواتر اذا كان خبرا عن الامور الماضية حصل فيه احتمال من الحق والعقل وذلك الاحتمال هو ان يقال لعل واحدا القى ذلك الكذب على سبيل الارجاف ثم انتشر قليلا قليلا حتى امتلا العالم منه فانا نشاهد ان مثل هذا الارجاف كثيرا ما يحصل في زماننا فاذا جاز ذلك في مثل هذا الزمان فكذا في سائر الازمنة لا يقال لما كان كذلك فانه لا بد وان ينكشف بالاخرة انه كان ارجافا وكذبا لانا نقول لم قلتم انه لو كان الامر قاطعا على هذا الوجه لوجب ان يصل خبره الينا اقصى ما في الباب ان يقال انها واقعة عظيمة والوقائع العظيمة يجب ان تصل الينا اخبارها الا انا نقول هذه القاعدة منقوضة بصور منها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم داوم على اداء الصلاة نيفا وعشرين سنة ثم انه لم ينقل شيء من احوال الصلوة الا بروايه الاحاد ومع التعارض ولهذا السبب اختلف المجتهدون في كيفية اداء الصلوة اختلافا شديدا لا يرجى زواله ومنها ان احوال عاد وثمود وسائر الامم وسائر ارباب الدول والممالك كانت امورا عظيمة ثم انها خفيت وما وصلت الينا اقصى ما في الباب ان يقال طالت المدة بينهم وبيننا فخفيت الا ان هذا انما ينفع اذا ذكرتم في ضبط المدة الطويلة والمدة القريبة ضابطا معلوما حتى ان ما كان قريبا حكم عليه بانه لا بد وان يكون معلوما لنا وما كان بعيدا لم يجب فيه ذلك الان ذكر هذا

الغايط المتعذر الممتنع فهذا جملة الوجوه التي يتمسك بها الطاعنون في التواتر

والجواب اعلم ان العلما اختلفوا في ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري او نظري والاختيار انه ضروري وذلك ان الضروري هو الذي اذا شكك صاحبه فيه لا يتشكك ونحن نجد انفسنا عند سماع هذه الشبهات التي ذكرتموها نجزم جزما جازما على ان محمدا عليه السلم كان موجودا وكان يدعي انه رسول الى الخلق ولا نجد هذه الشبهات التي ذكرتموها طاعنة في ذلك الجزم وقادحة فيه فثبت ان العلم عقيب خبر المتواتر علم ضروري فكانت هذه الشبهات طاعنة في الضروريات فلم تكن مستحقة للجواب لان ذلك الجواب يكون لا محالة نظريا فيتوقف الضروري عليه محال فعلمنا ان امثال هذه الشبهة لا تستحق الجواب وبالله التوفيق

المقدمة الثانية ان المعجزة ظهرت على وفق

دعواه

واعلم ان اعتماد المتكلمين في هذه المسألة على ان القران معجز والقران ظهر على وفق دعواه وهذا دليل طويل فيه مباحث كثيرة وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب نهاية العقول واعلم ان الرسول عليه السلم كانت له معجزات كثيرة سوى القران والعلما افردوا في ذلك كتبا وضبط القول فيها ان نقول معجزاته صلى الله عليه وسلم قسمان حسية وعقلية اما الحسية فثلثة اقسام احدها امور خارجة عن ذاته وثانيها امور في ذاته وثالثها امور كانشقاق القمر والجذاب الحجر وتسليم الحجر عليه ونبوع الما من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وحنين الجذع وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة واظلال السحاب فوق راسه وما كان من حال ابي جهل وصخرته حين اراد ان يضربها على راسه وما كان من شاة ام معبد حين مسح يده على ضرعها واما القسم الثاني وهو الاحوال العائدة الى ذاته فهو مثل النور الذي كان ينتقل من اب الى اب الى ان خرج الى الدنيا وما كان من الخاتم بين كتفيه وما شوهد من خلقته وصورته التي هي بحكم علم الفراسة دالة على نبوته والقسم

الثالث ما يتعلق بصفاته وهي كثيرة ونحن نشير الى بعضها الاول ان احدا ما سمع منه في مهمات الدنيا كذبا ولو صدر عنه الكذب مرة واحدة لاجتهد اعداؤه في تشهيره واظهاره والثاني انه ما اقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها والثالث انه لم يفر عن احد من اعدائه لا قبل النبوة ولا بعدها وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وهذا يدل على انه كان قوي القلب بمواعيد الله تعالى حيث قال والله يعصمك من الناس وقال حسبك الله وقال الا تنصروه فقد نصره الله والرابع انه كان عظيم الشفقة والرحمة على امته قال تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقال تعالى لعلك باخع نفسك وقال لا تحزن عليهم وقال عزيز عليه ما عنتم والخامس انه عليه السلم اعطي الدرجات في السماحة حتى انه تعالى عاتبه عليها وقال ولا تبسطها كل البسط والسادس انه ما كان للدنيا في قلبه وقع وان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم والسابع انه عليه السلم كان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم والثامن انه بقي على طريقته المرضية من اول عمره الى اخره والكذاب المزور لا يمكنه ذلك واليه الاشارة بقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا وما انا من المتكلفين والتاسع انه عليه السلم كان مع اهل الدنيا والثروة في غاية الترفع ومع الفقرا والمساكين واهل الدين في غاية التواضع والعاشر انه عليه السلم مع انه كان يحصل واحدا من هذه الصفات والاخلاق في الغاية القصوى من الكمال كان مستجمعا لها باسرها ولم يتفق ذلك لاحد من الخلق فكان اجتماعها في ذاته من اعظم المعجزات

اما المعجزات العقلية فهي ستة انواع

الاول انه عليه السلم انما ظهر من قبيلة ما كانوا من اهل العلم بل كان من بلدة ما كان فيها احد من العلما بل كانت الجهالة غالبة عليهم ولم يتفق له

في تلك المدة سفر الا الى الشام مرتين وكانت مدة تلك المسافرة قليلة ولم يذهب
احد من العلماء والحكماء الى تلك البلدة حتى يقال انه عليه السلم تعلم العلم من ذلك
الحكيم فاذا خرج من مثل هذه البلدة ومن مثل هذه القبيلة انسان من غير ان مارس
شيئا من العلوم ولا تلمذ لاحد من العلماء البتة ثم بلغ في معرفة الله تعالى وصفاته
وافعاله واسمائه واحكامه هذا المبلغ العظيم الذي عجز جميع الادباء من العقلاء
عن القرب منه بل اقر الكل بانه لا يمكن ان يزاد في تقرير الدلائل على ما ورد في القران
ثم ذكر قصص الاولين وتواريخ المتقدمين بحيث لا يمكن احد من الاعداء ان يقول انه اخطا
في شيء منها بل بلغ كلامه في البعد عن الريب والشك الى ان قال عند مجادلتهم
اياه قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى قوله فنجعل لعنة الله على الكاذبين
وقال ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت
ولا قومك ولم يقدر احد ان يقول طالع كتابا او تلمذ لاستاذ وكانت هذه
الاحوال ظاهرة معلومة للاصدقاء والاعداء على ما قال تعالى ام لم يعرفوا ر
سولهم فهم له منكرون وقال وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا
تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون وقال فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا
تعقلون فكل من له عقل وطبع مستقيم علم ان هذه الاحوال لا تتيسر الا بالتعليم
الالهي والهداية الربانية النوع الثاني انه عليه السلم كان قبل اظهار
دعواه الرسالة والنبوة ما كان يشرع في هذه المسائل الالهية وما كان يبحث
عنها وما جرى على لسانه قط حديث النبوة والرسالة والذي يدل على صحة
قولنا انه لو اتفق له شروع في هذه المطالب والمباحث قبل اظهار ادعاء الرسا
لة لقيل له انك افنيت عمرك في التدبر والتامل وتحصيل هذه الكلمات
حتى قدرت الان على اظهارها ولما لم يذكر هذا الكلام احد من الاعداء مع شدة
حرصهم على الطعن في نبوته علمنا انه عليه السلم ما كان شارعا قبل
اظهار النبوة في شيء من هذه العلوم ومعلوم ان من انقضى من عمره اربعون سنة

لشيء من هذه المطالب العلمية ثم انه خاض فيها دفعة واحدة واتى بكلام عجز الاولون
والاخرون عن معارضته بل قد انقضى الان قريب من ستمائة سنة وما جاء احد
يمكنه ايهام المعارضة فصريح العقل يشهد بان هذا لا يكون الا على سبيل
الوحي والتنزيل النوع الثالث انه عليه السلم تحمل في اداء الرسالة
انواعا من المشاق والمتاعب ولم يتغير عن المنهج الاول البتة ولم يطمع في مال احد
ولا في جاهه بل صبر على تلك المشاق والمتاعب ولم يظهر في عزمه فتور ولا
في اصراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء ووجد العسكر العظيم والدولة القاهرة
القوية ونفذ امره في الاموال والارواح لم يتغير عن منهجه الاول في الزهد
في الدنيا والاقبال على الاخرة فكل من انصف علم ان المزور لا يكون كذلك
فان المزور انما يروج الكذب والباطل على الخلق ليجد الدنيا فاذا وجدها ولم
ينتفع بها كان ساعيا في تضييع الدنيا والاخرة على نفسه وذلك مما لا يفعله
احد من العقلاء النوع الرابع من معجزاته العقلية انه كان
مجاب الدعوة ويدل عليه وجوه احدها ان قريشا لما بالغوا في ايذائه
دعا عليهم فقال اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني
يوسف فالله تعالى منع من انزال المطر عليهم وبطلت زراعاتهم وهلكت
مواشيهم واستولى القحط عليهم فجاؤا واستشفعوا اليه حتى سال الله تعالى انزال
المطر عليهم فلما سال ذلك جاء المطر حتى خافوا الغرق فعادوا وسالوه
ان يدعو الله حتى ينزل المطر بقدر الحاجة فقال اللهم حوالينا ولا علينا
اللهم على الجبال وبطون الاودية فاندفع ذلك البلاء عنهم وثانيها
انه عليه السلم لما كتب الى كسرى ملك العجم كتابا مزق الملك كتابه وبعث
اليه حفنة من التراب قال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم مزق ملكه ثم قال
للصحابة انه بعث تراب بلدته الينا وهذا يدل على انا نملك بلاده ثم كان الامر
كما قال وثالثها انه عليه السلم قال في حق عتبة بن ابي لهب

اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد ورابعها
انه دعا لابن عمه عبد الله بن عباس فقال اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل
فصار ابن عباس ببركة هذا الدعاء سيد المفسرين ٥ وخامسها
ان الكفار لما وصلوا الى الغار فهو عليه السلم قرا عليهم وجعلنا من بين ايديهم
سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون واولئك الكفار كانوا ينظرون
الى الغار وما كانوا يرون النبي صلى الله عليه وسلم ٥ وسادسها
انه لما خرج الى الغار ذهب خلفه جمع من الكفار فلما قرب واحد منهم قال عليه
السلم يا ارض خذيه فغاصت قوايم فرس ذلك الكافر في الارض ببركة دعايه
٥ النوع الخامس من دلايل نبوته ورود البشارة بمقدمه
العزيز في التوراة والانجيل قال تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي
يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة وقال حكاية عن المسيح ومبشرا
برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وقال يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات
الله وانتم تشهدون وقال الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم ومعلوم انه لو كان كاذبا في ذلك لكان هذا من اعظم المنفرات
لليهود والنصارى عن قبول قوله ولا يليق بالعاقل ان يقدم على فعل يمنعه
عن مطلوبه ويبطل عليه مقصوده من غير فايدة اصلا ولا نزاع بين العقلا
انه كان اعقل الناس واحذقهم ٥ النوع السادس من معجزاته
اخباره عن الغيوب اما اخباره عن المغيبات الماضية فهو انه عليه السلم
اخبر عن وقايع المتقدمين من غير قراءة كتاب ولا استفادة من استاذ واما اخباره
عن الغيوب المستقبلة فهو على قسمين منه ما ورد في القران ومنه ما ورد في
الاخبار اما الذي ورد في القران فكثير احدها قوله تعالى سيهزم
الجمع ويولون الدبر والسين في سيهزم للاستقبال والسورة مكية ثم انه حصل
ذلك يوم بدر وثانيها قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطايفتين

انها لكم وقد كانت لهم ٥ وثالثها قوله تعالى قل للمخلفين من
الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد وقد وقع ذلك لان من القوم اولي الباس
عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر الى قتالهم وعند الاخرين هم فارس وقد
دعا عمر بن الخطاب الى قتالهم ٥ ورابعها قوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وكان كما اخبر وخامسها قوله
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم ولا يمكن حمل الاية على الايات الدالة
على التوحيد لانها كانت حاصلة وقوله سنريهم للاستقبال فلا بد
وان يكون المراد منه فتح القرى المحيطة بمكة وبقوله وفي انفسهم
فتح مكة وقد وقع ذلك ٥ وسادسها قوله تعالى ان الذي فرض
عليك القران لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده الله اليها ٥ وسابعها
قوله ليظهره على الدين كله وقد اظهره ٥ وثامنها قوله
وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد
منه الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا
وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وهذه الاية دالة على كون الصانع
تعالى عالما بكل المعلومات لانه تعالى اخبر عما سياتي ثم كان كما اخبر
وعلى كونه تعالى قادرا على كل الممكنات لانه وعد بالنصرة التامة وقد وقعت
وعلى نبوة محمد عليه السلم لانه استبد بذكر هذا الغيب فلا بد وان يكون ذلك من
عند الله وعلى خلافة الخلفاء الراشدين لانه قال ليستخلفنهم فوعد بالخلافة
جمعا من الحاضرين في ذلك الوقت واقل الجمع ثلثة ٥ وتاسعها
قوله تعالى يا ايها الذين هادوا الى قوله ولا يتمنونه ابدا ثم كان كما اخبر ٥
وعاشرها قوله تعالى ضربت عليهم الذلة والمسكنة وظهور ذلك
في اليهود معلوم فانه ما وقعت لهم راية وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاهر واما
الاخبار عن الغيوب المستقبلة في غير القران فكثيرة احدها

قوله عليه السلم زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ
ملك امتي ما زوي لي منها وكان الامر كما اخبر ٭ وثانيها قوله
عليه السلم لعدي بن حاتم كيف بك اذا خرجت الظعينة من اقصى اليمن الى اقصى الحيرة
لا تخاف الا الله تعالى ٭ وثالثها قوله عليه السلم اخبر اصحابه بموت
النجاشي وصلى عليه ثم شاعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم ٭ ورابعها
قوله عليه السلم لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي يوم صفين هذا ايضا
يدل على توحيد الله ونبوة محمد وخلافة علي الآخر ودليل خلافة ابي بكر
/نه
فإن والقرآن افضل من الخبر ٭ وخامسها قوله لعلي اشقى الناس
عاقر الناقة والذي يخضب هذه من هذه يعني الذي يضرب على راسك فيخضب
لحيتك من دم راسك ثم كان كما قال فضرب على راسه حتى قتل ٭ وسا
دسها قوله لعلي ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ٭
وسابعها قوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وكان هذا اخبارا
عن بقائهما بعده ٭ وثامنها قوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة فكانت خلافة
الخلفاء الراشدين هذا القدر ٭ وتاسعها ليلة الاسرا فانه اخبر
قريشا عن امور فكانت كما اخبر ٭ وعاشرها قوله للعباس حين
اسره افد نفسك وابني اخيك عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحرث فانك ذو
مال فقال لا مال عندي فقال اين المال الذي وضعته بمكة عند ام
الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله
كذا ولفلان كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق نبيا ما علم هذا احد غيري
وانك لرسول الله واسلم هو وعقيل واعلم ان معجزات رسول الله صلى
الله عليه وسلم كثيرة ولنكتف بهذا القدر فثبت بمجموع ما ذكرنا انه صلوات الله
عليه وسلم ادعى الرسالة وظهرت المعجزة على وفق دعواه ٭ اما
المقدمة الثانية وهي ان كل من كان كذلك كان صادقا فالذي يدل

عليه وهو ان المعجز لما عجز الخلق عنها كان ذلك فعل الله تعالى خلقه عقيب دعواه
وخلق المعجز عقيب الدعوى يدل على تصديق المدعي ومثاله انه اذا جلس
الملك العظيم على سرير مملكته فقام رجل وقال اني رسول هذا الملك الى اهل
مملكته ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا في هذه الدعوى فافعل شيئا يخالف
عادتك فاذا فعل ذلك الملك في تلك الساعة فعلا يخالف عادته علم الحاضرون
بالضرورة انه انما فعل ذلك لاجل تصديق ذلك المدعي فكذا هنا ان محمدا عليه السلم
قال يا ايها الناس اني رسول الله اليكم ثم قال يا الهي ان كنت صادقا في هذه
الدعوى فاجعل القمر منشقا شقين فاذا انشق القمر علم كل احد بالضرورة انه
تعالى انما شقه شقين لاجل تصديقه فثبت ان خلق المعجز على وفق الدعوى تصديق
من الله تعالى لذلك المدعي وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق **فان قيل**
الكلام على هذه الدلالة من وجوه الاول ان قول القائل انه ظهر
على يد المدعي للرسالة فعل خارق للعادة هذا الكلام انما يصح ان لو كان انخراق العادات
جائزا ونحن نمنع هذا الجواز والدليل على انه ممتنع انه يفضي الى
السفسطة فانا لو فتحنا هذا الباب لزم امكان ان ينقلب الجبال ذهبا ابريزا وان ينقلب
البحر دما صرفا وان يكون هذا الشخص الذي نشاهده الان شيخا هما وما كان
يكون قد حدث في هذه الساعة شيخا من تراب ولكنا اذا شاهدنا زيدا لزم امكان
ان يكون الله تعالى خلق في هذه الساعة شخصا مثل زيد في صورته وشكله
وتخطيطه ومعلوم ان تجويز هذه الاشياء يفضي الى الجهالات ولما كان ذلك باطلا
علمنا ان انخراق العادات غير ممكن **الاعتراض الثاني** سلمنا ان انخراق
العادات غير ممتنع لا نقول ان هذا حصول بايجاد الله تعالى ونقرر هذا
السؤال من وجوه الاول نحن بين امرين اما ان نثبت النفس الناطقة البشرية
واما ان لا نثبتها فان اثبتنا النفس الناطقة فلم لا يجوز ان يقال ان نفس النبي مخالفة
لسائر النفوس بالماهية والحقيقة فهي لماهيتها المخصوصة وخصوصيتها التي باعتبارها

النفس ح

امتاز به عن سائر الحقائق قدر على ما لم يقدر عليه غيره واما ان قلنا القول
بالنفس الناطقة باطل فلا بد وان نعترف ان لكل واحد من اشخاص الناس مزاجا مخصوصا
وتركيبا مخصوصا امتاز عن سائر الاشخاص فلم لا يجوز ان يقال ما به امتاز هذا
الشخص عن سائر الاشخاص علة لكونه قادرا على الافعال التي يعجز عنها غيره
الا ترى ان لكل انسان مزاجا مخصوصا ذلك المزاج يقتضي في ظاهره خلقا وفي
باطنه خلقا لا يحصلان البتة في غيره فلم لا يجوز ان يقال تلك الخصوصية تكون مبدأ
لتلك القدرة المخصوصة وعلى هذا التقدير لا يمكننا ان نعلم ان هذا المعجز هو فعل
الله تعالى الوجه الثاني في تقرير هذا المقام هب ان تلك
المعجزات لم تحصل لاجل خصوصية نفسه او خصوصية بدنه لكن لا شك ان انواع الا
دوية كثيرة والآثار الصادرة عنها عجيبة جدا فلم لا يجوز ان يقال ان هذا المدعي
وجد دواء له قوة وخاصية تقتضي ظهور هذه الآثار والمعجزات عند تناول ذلك
الدواء الا ترى ان الناس يقولون اكل الدواء الفلاني يزيد في الذكاء واكل الدواء
الآخر يزيد في القوة الفلانية فلم لا يجوز في نحو والآخر يزيد في قوة الادراك والفعل
زيادة منتهية الى حد الاعجاز ومع هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان هذا المعجز فعل
الله تعالى الوجه الثالث لم لا يجوز ان يقال ظهور هذه المعجز
ات انما كان باعانة الجن والشياطين وذلك لانا كنا نعرف مقدار عقول البشر
وقدرهم الا انا لا نعرف مقادير عقول الشياطين وقدرهم فلعل هذه المعجزات حصلت
بالقاء الشياطين تلك الغيوب اليهم لا يقال هذا باطل من وجهين
الاول ان الانبياء عليهم السلم دعوا الخلق الى لعن الشياطين فكيف يليق بالشيا
طين ان يعينوه والثاني انا انما نثبت الجن والشياطين باخبار الانبيا
فلو جعلنا القول بالجن والشياطين طاعنا في النبوة لكنا قد ابطلنا الاصل بالفرع
وذلك باطل لانا نجيب عن الاول بان الشياطين اذا كان مشغوفا
باضلال الخلق وهذا الطريق يفضي الى مقصودهم لم يبعد ان يرضى بذلك اللعن ويحصل

هذا المقصود له وعن الثاني انا لا نحتاج في مقام السؤال الى الجزم بوجود
الجن والشياطين بل يكفينا مجرد الاحتمال ومجرد الاحتمال لا يتوقف على القول
بصحة النبوة الوجه الرابع ان محمدا صلى الله عليه وسلم
كان يقول جبريل عليه السلم هو الذي يأتيني بهذا القرآن وهذا المعنى مذكور
في القرآن قال الله تعالى وانه لقول رسول كريم اذا ثبت هذا فنقول
تقدير ان يقال ان جبريل غير معصوم عن القبائح لم يبعد ان يقال ان هذا القرآن
كلامه وانه القاه على محمد لقصد الاضلال والاغواء فلم يبطل هذا الاحتمال لم تثبت
نبوة محمد صلى الله عليه ~~لقصد الاضلال والاغوا~~ بصحة نبوة محمد عليه السلم
موقوف على ثبوت عصمة جبريل الا انه طريق الى عصمة جبريل فلتوقف كل واحد
منهما على الآخر فيكون دورا الوجه الخامس ان مذهب جمهور
الصابئة ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة وان هذه الكواكب قد تتكلم مع بعض
الناس وهي تختار من الناس شخصا واحدا وتبعثه الى الخلق على سبيل الرسالة
فقبل ابطال هذا الاحتمال كان الشك قائما فلعل مظهر هذه المعجزات هو الكوكب المخصوص
الوجه السادس ان المنجمين اتفقوا على ان لاتصالات الكواكب آثارا
عجيبة في العالم فلم لا يجوز ان يقال الرسول كان اعلم الناس بالنجوم فعلم انه سيحدث اتصال
عجيب في الفلك وله اثر عجيب في هذا العالم فصبر حتى جاء وقت ظهور ذلك الاثر فادعى
النبوة في ذلك الوقت فوقع ذلك الاثر العجيب على وفق دعواه فظن الناس انه
محض خلقة الله تعالى وما كان الامر كذلك الوجه السابع
ان الفلاسفة يثبتون للافلاك والكواكب عقولا مجردة ونفوسا ناطقة فلكية ونفوسا
حيوانية فلكية فلم لا يجوز ان يكون المظهر لهذه الخوارق شيء من هذه الاشيا
عقلا او نفسا الوجه الثامن المنجمون اتفقوا على ان لسهم السعادة
اثرا قويا في تقوية الانسان على تحصيل المرادات والسعادات ولسهم الغيب اثرا
قويا في كون الانسان متمكنا من الاخبار عن المغيبات ونحن وان كنا لم نعلم بالدليل

صدقهم في هذه المقادير الا ان الاحتمال قائم فيقف بل ان يكون ما قالوه حقاً لم قلنا انه يقطع بان الكل معجزات من الله تعالى ولامان يقطع بان اخبار الاساعين المصيبات بوحي الله تعالى بل جاز ان يكون لقوة هذين السببين في طوالعهم فثبت بهذه الوجوه الباهره انه لا يمكن القطع بان فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى

والاعتراض الثالث سلمنا ان فاعلها هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى انما فعلها لاجل غرض التصديق وبيانه من وجهين ه

الاول انكم اقمتم الدلايل الباهره على انه يمتنع ان يكون افعال الله تعالى واحكامه معلله بشي من الاغراض والمقاصد واذا كان كذلك امتنع القول بانه تعالى انما خلق المعجز لاجل غرض التصديق ه الوجه الثاني وهو انا نقول الفعل اما ان يكون موقوفاً على الداعي واما ان لا يكون فان كان موقوفاً على الداعي كان الجبر لازماً كما قررناه في مسله خلق الافعال واذا لزم الجبر كان الباري تعالى هو الخالق للكفر والمعاصي لانه هو الذي يخلق القدره والداعيه اللتين مجموعهما يوجب هذه القبايح واذا كان الامر كذلك لم يبق الاضلال ممتنعاً في حق الله تعالى واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اظهر هذا المعجز على يد هذا الكاذب لاجل الاضلال ه واما ان قلنا الفعل غير موقوف على الداعي فحينئذ لا يبعد ان يقال انه تعالى خلق هذا المعجز لا لغرض اصلاً والبته فحينئذ لا يمكن الاستدلال بخلق المعجز على التصديق ه

الاعتراض الرابع ان سلمنا ان افعال الله تعالى معلله برعايه الاغراض والمقاصد الا انكم لم قلتم انه لا غرض لله تعالى ولا مقصود من خلق هذا المعجز الا تصديق هذا المدعي وما الدليل على هذا الحصر ثم انا نذكر وجوهاً اخرى على سبيل التبرع ه

الاول جملة هذه الافعال الموافقه للعادات لابد وان يكون لها اول لما ثبت ان العالم محدث فحدوث كل واحد منها في المره الاولى يكون على خلاف العاده ثم انه تعالى جعل ذلك دايماً مستمراً فيما بعد ذلك فكذا هاهنا لم لا يجوز ان يقال انه سبحانه

وتعالى اراد ان يبتدي باحداث هذا الفعل الخارق للعاده ثم انه تعالى يديمه بعد ذلك ويجعله عاده مستمره وبالجمله فلم لا يجوز ان يكون هذا الذي حدث هو ابتداء عاده وسيصير مستمره بعد ذلك الثاني يجوز ان يكون حدوث هذا الشي على سبيل العاده الا انه عاده لا تحصل الا في ازمنه متطاوله وذلك لان دور الفلك الثامن لا يتم عند بعضهم الا في مده ستة وثلثين الف سنه وعلى هذا تكون العاده المستمره المطرده ان كل كوكب يحصل في ستة وثلثين الف سنه في موضع معين من الفلك فمن يطلع الا حصوله في ذلك الوقت ظن انه خارق للعاده ومن عرف الوضع المقتضي لذلك علم انه عاده متطاوله وكذا هاهنا يجوز ان يقال هذا الذي حدث انما حدث على وفق عاده متطاوله ه الثالث انه لما انشق القمر على السما فلعل انساناً اخر في جانب اخر من الارض ادعى النبوه وطلب من الله تعالى اظهار المعجز في هذا الوقت فهو تعالى انما اظهر في هذا الوقت تصديقاً لذلك الانسان لا لهذا الانسان ه الرابع ان هذا الانسان لما ادعى الرساله على سبيل الكذب وطلب من الله تعالى اظهار المعجزه فالله تعالى اظهر المعجزه على وفق دعواه حتى يصير ذلك موهماً لكونه صادقاً الا انه لما قرر في عقل المكلف انه يجوز ان يكون غرض الله تعالى منه شيئاً اخر سوى التصديق كان خلق هذه المعجزه يجري مجرى انزال المتشابهات وخلق الالام المتشابهات فكان المقصود منها انه يصعب الاحتراز عنها فاذا احترز المكلف عنه مع صعوبه الاحتراز عنه كان ثوابه اعظم وعلى الجمله فهو الذي يلزمه ان يعرف جميع اقسام حكم الله تعالى في خلق الانسان وحينئذ كان الجزم بان لا غرض لله تعالى في هذا الفعل الا هذا الوجه الواحد تحكماً من غير دليل ه

الاعتراض الخامس هب ان غرضه تعالى من خلق هذه المعجزات ان يستدل به على ان الله تعالى صدقه فلم قلتم ان هذا الانسان حق بيانه ان على مذهب اهل السنه انه تعالى خالق الكفر في قلب الكافر فخلق ما يوهم الكفر

ليس ابعد منه وعلى هذا التقدير لا يمكن الاستدلال بالمعجز على كون المدعي صا
دقا فهذا مجموع الاعتراضات في هذا المقام ثم قالوا المذكورون واما ما
عولتم عليه من الدليل في بيان ان المعجز يدل على الصدق فحاصل الكلام فيه ادعيتم
ان في الشاهد ادعيتم ان اقدام الملك على الفعل الخارق للعادة يدل على كونه
مصدقا للمدعي في دعواه واذا ثبت ذلك في الشاهد فحينئذ تقيسون الغايب
عليه فلنبحث عن كل واحد من هذين المقامين **اما المقام الاول**
فنقول لا نسلم ان ظهور ذلك الفعل من الملك يدل على انه يصدق
المدعي في دعواه بلى لا ننكر انه يوهم ذلك فاما ان يدل عليه قطعا فهذا ممنوع
وذلك لان اقصى ما في الباب ان يقال انه حصل ذلك الفعل عند ذلك الطلب
ولم يفعله قبل ذلك الطلب فحصل الطلب بينهما وجودا وعدما والدوران
وجودا وعدما لا يدل على العلية الا انا نقول قد بينا ان الدوران وجودا وعدما
يدل على العلية والذي يحقق ذلك انه لا يبعد ان يقال لما التمس ذلك المدعي
من ذلك الملك ان يحرك قلنسوته فانه حصل في ذلك الوقت سبب استقل
بان يحرك الملك قلنسوته لاجله لا لاجل طلب المدعي اما لاجل ان عقربا وقع
على قلنسوته في ذلك الوقت او لاجل ان انسانا اخر اشار اليه اشارة اقتضت
ان يحرك الملك قلنسوته وبالجملة فالمعلوم انه لا بد للملك من غرض في
القلنسوة فاما انه لا غرض الا تصديق هذا المدعي فهذا لا شك انه ظاهر
فاما القطع فلا سبيل اليه **اما المقام الثاني** فهب انه
ثبت هذا المعنى في الشاهد فكيف تقيسون الغايب عليه ونظرنا السؤال
عليه من وجهين الاول ان القياس لا يفيد اليقين لاحتمال
ان يقال الجامع وجعله المفارقة بين الاصل والفرع معتبر في الاصل ومانع في
الفرع الثاني انما تعارفون باحوال ذلك الملك وباخلاقه ومناهج افعاله
فلا جرم علمنا انه انما فعل ذلك الفعل لاجل ذلك الغرض اما

انواع خلق الله تعالى في افعاله ومخلوقاته فليس لاحد سبيل الى معرفتها
ولا قدرة لاحد على الاطلاع عليها ولهذا قال تعالى ما اشهدتهم خلق السموات
والارض واذا كان كذلك فكيف يمكن قياس افعال الله تعالى على افعال
العباد هذا جملة الكلام في السؤال **والجواب**
قوله اولا انخراق العادات محال قلنا قد بينا ان الخرق والالتيام
على الاجرام الفلكية جائزان وايضا بينا ان ما يصح على جسم يصح على
ساير الاجسام قوله ثانيا لم قلتم ان موجد هذه المعجزات هو الله
تعالى قلنا قد بينا فيما تقدم انه لا موثر الا قدرة الله تعالى وعلى هذا الطريق
تسقط الوجوه الثمانية التي ذكرتموها قوله ثالثا افعال الله عز
معللة بالاغراض قلنا فرق بين العلة وبين المعرف ونحن لا ندعي ان خلق
المعجز انما كان لغرض التصديق بل نقول خلق المعجز يعرف قيام التصديق بذات
الله تعالى وكما ان هذه الكلمات المخصوصة دالة بسبب الوضع والاصطلاح
على المعاني القايمة بذات المتكلم فكذلك هذه الافعال الخارقة للعادة اذا
حصلت عقيب الدعوى صارت دالة على قيام التصديق بذات الله من فعل
المعجز قوله رابعا يحتمل ان يكون المقصود من خلق المعجزات امور
اخرى سوى التصديق قلنا لا نسلم بل هو متعين للدلالة على
حصول التصديق والدليل عليه ان موسى لما قال الهي ان كنت صادقا
في ادعاء الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفا في الهوا فوق روسهم ثم ان القوم
يشاهدون انهم كلما امنوا به تباعد الجبل عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب من ان
يسقط عليهم فعند هذا يعلم كل احد بالضرورة ان المقصود من هذا الا
ظلال تصديق المدعي في ادعاء الرسالة قوله خامسا اذا كان
الفسق بخلق الله تعالى فحينئذ بطل الاستدلال بالمعجز على الصدق قلنا
الجواب عنه من وجهين الاول ان هذا السؤال كما انه لازم

الكفر

علينا فهو ايضا لازم على المعتزلة وذلك لانه انما يقبح من الله تعالى اظهار هذا
المعجز على يد الكاذب اذا كان الغرض من خلق المعجز تصديق المدعي اما
بتقدير ان يكون الغرض منه شيئا اخر سوى التصديق لم يقبح ذلك ولما ثبت بانه
لا يستبعد ان يكون لله اغراض اخرى في خلق هذا المعجز سوى التصديق لزمهم ان
يحكموا بانه لا يقبح اظهاره على يد الكاذب لا يقال اظهار المعجز على وفق دعوى
الكاذب قبيح مطلقا لانه ان كان الغرض من خلقه هو التصديق فلا شك في قبحه وان
كان الغرض منه شيئا اخر سوى التصديق لكان خلقه مقارنا لدعوى الكاذب يوهم
ان الغرض منه تصديقه وفعل ما يوهم الكاذب قبيح ايضا لانا نقول
ان كان يوهم القبيح قبيحا وجب ان يكون انزال المتشابهات وخلق ما يوهم
الشبهات قبيحا وبالاتفاق انه واقع وليس بقبيح فعلمنا انه انما لم يقبح لانه وان كان
موهما للباطل الا ان فيه احتمال ان مراد الله تعالى منه غير ما يشعر به ظاهره
فلو كان المكلف حمله على ذلك الوجه الباطل مع انه في نفسه محتمل لغير ذلك الوجه
لكان المقصر من المكلف حيث جزم لا في موضع الجزم فكذا هاهنا انه تعالى اذا اظهر
المعجز على وفق الدعوى في حق الكاذب فهو وان كان يوهم ان المراد منه تصديق ذلك
المدعي الا انه يحتمل ان يكون المراد القا هذه الشبهة حتى يحترز المكلف عنها
فيعظم ثوابه بسبب الاحتراز عن هذه الشبهة واذا كان هذا محتملا فلو قطع المكلف
بان الغرض منه تصديق المدعي لكان المقصر منه لا من الله تعالى حيث قطع لا في
موضع قطع واعلم ان هذا الجواب على اصول المعتزلة عن هذه المعارضة
الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال انا نقدم على ذكره على
مقدمة فنقول ان الشي قد يكون جائز الوقوع في نفسه ومع ذلك
فانا نعلم علما ضروريا انه غير واقع الا ترى انا نجوز دخول شخص في الوجود من غير
ابوين ونجوز ان يدخل في الوجود شيخا هما هرما من غير سبق الطفولية والشباب
والكهولة ثم انا اذا ابصرنا شيخا علمنا بالضرورة انه متولد من ابوين وانه كان طفلا

ثم صار شابا ثم صار شيخا وكذا القول في جميع الامور العادية اذا عرفت هذا
فنقول انا قد بينا ان دلالة المعجز على ان خالق المعجز يصدق
المدعي معلومة بالضرورة كما بيناه في المثال في اظلال الجبل اقصى ما في الباب
ان يقال عندكم لا يجوز ان يكون المعجز مخلوقا لغرض اخر وهو الاضلال الا
انا نقول ان الشي اذا علم وجوده بالضرورة لم يكن تجويز نقيضه قادحا
في ذلك العلم الضروري كما بيناه في هذه المقدمة اما قوله
سادسا لم قلتم انه يجب الحكم في الشاهد بالدوران ثم قياس الغائب عليه قلنا ليس الامر كذلك
بل نقول ان دلالة المعجز على الصدق امر معلوم بالضرورة الا انا نقيس صورة
على صورة فهذا الكلام في هذا الدليل وبالله التوفيق **اما منكرو النبوة**
فقد احتجوا بوجوه الشبهة الاولى قالوا
قالوا التكليف باطل والبعثة ايضا باطلة اما المقدمة الاولى وهي ان التكليف
باطل فقد احتجوا عليه بوجوه الاول ان الجبر حق والتكليف باطل
انما قلنا ان الجبر حق لانا بينا في مسالة خلق الاعمال ان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى واذا كان كذلك فحال ما خلق الله تعالى فيهم تلك الافعال لا يتمكن
العبد من ترك الفعل وحال ما لا يخلقها فيهم لا يتمكن من الفعل فثبت ان على هذا التقدير
لا يكون العبد قادرا البتة لا على الفعل ولا على الترك واما قلنا انه لما
كان الجبر حقا كان التكليف باطلا لانا نعلم ببديهة العقل ان من قيد يدي
الانسان ورجليه بالقيود الشديدة ثم القاه من شاهق جبل ثم يقول له قف في
الهوا والا عذبتك عذابا مؤبدا فان مستقبح في بداية العقول ولو انه كلف اعمى بنقط
المصاحف وكلف المفلوج ان يطير في الهوا فجميع العقلاء يدركون قبح ذلك في بداية
عقولهم ويقطعون بان هذا لا يليق بحكمة احكم الحاكمين فثبت بما ذكرنا ان الجبر
حق وثبت انه متى كان الجبر حقا كان التكليف باطلا الثاني
ان الباري تعالى عالم بجميع المعلومات والشي الذي حصل التكليف به اما

ان يكون معلوم الوقوع او معلوم ان لا وقوع فان كان معلوم الوقوع كان
واجب الوقوع فالتكليف به عبث وان كان معلوم ان لا وقوع كان ممتنع
الوقوع فكان التكليف به ظلماً فثبت ان القول بالتكليف باطل وربما ذكروا
هذا الكلام في معرض اخر وهو ان المقصود من التكليف جلب الثواب فنقول
الثواب ان كان معلوم الوقوع فحينئذ لا حاجة فيه الى فعل الطاعة وان
كان معلوم ان لا وقوع كان ممتنع الوقوع وحينئذ لا فائدة في فعل الطاعة
الثالث ــــــــــ ان التكليف اما ان يتوجه حال استوا الداعي الى الفعل
والترك او حال رجحان احدى الداعيين على الاخرى اما حال الاستوا فمحال
لان الفعل ترجيح وحصول الرجحان حال حصول الاستوا جمع بين النقيضين واما
حال الرجحان فمحال لان الراجح واجب والمرجوح ممتنع على ما بينا تقرير هذه
المقدمة في مواضع فان وقع التكليف بالراجح كان ذلك تكليفاً بايقاع شي
واجب الوقوع وان كان بالمرجوح كان ذلك تكليفاً بايقاع شي ممتنع الوقوع
وتمام تقرير هذا الوجه قد تقدم في مسئلة خلق الاعمال ه الــــــرابع
ان التكليف لا فائدة فيه البتة فكان عبثاً عبثاً لا يليق بحكمة الحكيم انما قلنا انه لا فائدة
فيه لان تلك الفائدة ان عادت الى المعبود لزم ان يكون في محل النفع والضر والزيادة
والنقصان وهو محال وان عادت الى العابد فهو ايضا باطل لان جميع الفوائد
محصورة في امرين اما اللذة واما السرور او يكون مفضياً اليهما واما دفع الالم
ودفع الغم او ما يكون مفضياً اليهما والمعبود تعالى قادر على تحصيل جميع ذلك
للعبد بواسطة التكليف فكان توسيط التكليف عبثاً واذا ثبت هذا فظاهر
ان العبث لا يليق باحكم الحاكمين ه الخامس ــــــــ ان تكليف من علم انه يكفر
او يفسق غير لائق بالحكمة لان المكلف به ان دخل في الوجود لزم تجهيل المعبود وان
لم يدخل في الوجود لزم استحقاق العبد العقاب وفعل شي لا فائدة له الا احد
هذين الامرين المحذورين لا يليق بالحكمة ه الســـــادس ان التكليف

يقتضي شغل القلب بترك الاعمال واشتغال القلب بغير الله يمنعه عن الاستغراق
في معرفة الله تعالى ومحبته وكل ما كان مانعاً عن المعرفة والمعرفة كان تركه من
اوجب الواجبات فثبت بهذه الوجوه الستة ان القول بالتكليف باطل واذا ثبت
هذا كان القول بالبعثة باطلاً اصلاً لانه لا فائدة في البعثة الا توجيه التكاليف
على الخلق واذا كان المقصود باطلاً كان التبع اولى بالبطلان ه الشبهــــــــه
الثانية لمنكري النبوات ان الافعال اما ان يكون حسنها معلوماً او يكون
قبحها معلوماً او لا نعلم لا حسنها ولا قبحها فان كان حسنها معلوماً عملناه ولا
حاجة بنا الى تعريف الشرع وان كان قبحها معلوماً تركناه وان لم نعلم حسنها
ولا قبحها فهذا الشي اما ان يكون فعله اضطرارياً كالتنفس في الهوا وما يجري
مجراه واما ان لا يكون كذلك فان كان فعله اضطرارياً كان تجويز الاحالة لان
تكليف ما لا يطاق لا يليق بالحكمة وان لم يكن فعله اضطرارياً وجب علينا
تركه لان مثل هذا الشي لا حاجة بنا الى فعله وفي فعله خطر واحتمال ضرر
فكل ما كان كذلك اقتضى العقل تركه فثبت بما ذكرنا ان جملة احكام الافعال
في الفعل والترك معلومة لنا فاذا كان الامر كذلك لم يكن في بعثة الرسل فائدة
فتكون البعثة عبثاً والعبث غير جائز على الحكيم ه الشبهــــــــه الثالثة
لمنكري النبوات انا نشاهد في الشرائع افعالاً غير لائقة بالحكمة مثل اعمال الحج
ومثل ايقاع الفرق بين المتشابهات فانهم خصصوا شيئاً معيناً بغاية التعظيم من
غير سبب وخصصوا اوقاتاً معينة لعبادات معينة مع ان ساير الاوقات
مساوية لها وذلك لان اليوم الاخير من رمضان واليوم الاول من شوال
يومان متساويان متشابهان من جميع الوجوه ثم خصصوا احدهما بحرمة
الافطار والثاني بحرمة الصوم وذكروا من امثال هذه المسائل شيئاً كثيراً
ه الشبهـــــــه الرابعة وهي شبهة اليهود ان النسخ باطل واذا كان باطلاً
كان شرع محمد باطلاً انما قلنا ان النسخ باطل لوجوه الاول ـــــــــ

ان موسى عليه السلم لما بلغ شرع امته فاما ان يقال انه بين شرعه موبدا او يقال
بين ان شرعه منقطع او لم يبين لا هذا ولا ذاك لا جايز ان يقال انه عليه السلم
بين ان شرعه منقطع وذلك لو بين ذلك وشرحه لامته لوجب ان يصير ذلك
معلوما للامة على سبيل التواتر فيلزم ان يكون العلم بكون شرعه منقطعا مساويا
للعلم باصل شرعه ولو كان كذلك لما قدر اليهود على انكار هذا المعنى
لان ما ثبت بالتواتر لا يمكن انكاره ومعلوم انه ليس الامر كذلك لان اليهود
مع اختلافهم في مشارق الارض ومغاربها اتفقوا على ان الامر ليس كذلك
ولا جايز ان يقال انه عليه السلم بين ذلك الشرع ولم يبين انه دايم او منقطع لانه لو
كان كذلك لوجب ان لا يجب بمقتضى شرعه شي من الاعمال الا مرة واحدة
لان مقتضى الامر المطلق الفعل مرة واحدة لا التكرار وبالاجماع هذا باطل
ولما بطل هذان القسمان تعين القسم الاول وهو انه عليه السلم لما بلغ شرعه
الى امته بين انه دايم واذا كان كذلك وجب ان يكون شرعه دايما والا لزم نسبة
الكذب اليه وانه باطل وايضا فلو جاز فيه انه عليه السلم وان اخبر ان شرعه دايم
لكنه لم يدم فلم لا يجوز ان يقال ان محمدا اخبر ان شرعه دايم ثم انه لا يدوم
ومعلوم ان هذا يوجب زوال الثقة عن جميع الشرايع وهو باطل ٥ الثاني
انه تعالى لو امر بشي ثم نهى عنه لدل ذلك على البدا وانه غير جايز لا يقال
لم لا يجوز ان يقال المصالح تتبدل بحسب اختلاف الاوقات كالطبيب يامر المريض
بشرب شي مخصوص ثم انه بعد ذلك ينهاه عنها لانا نقول هذا انما يقبل
فيما ظهر في تبديله اثر وفايدة كما ذكرتم في تبديل العلاج وهنا ليس
كذلك فان تبديل العبادة من السبت الى الجمعة وتحويل القبلة من بيت المقدس
الى الكعبة لا نرى البتة فيه فايدة واثرا فظهر الفرق ٥ الثالث
ان جملة اليهود على كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها تمسكوا
بالسبت ما دامت السموات والارض خبرا متواترا مفيدا للعلم فقوله

ان

لانه

ان يقال

موسى بحجة ومتى ثبت هذان الامران لزم الطعن في شرع محمد فهذا مجموع شبهات
المنكرين ٥ والجواب عن الشبهة الاولى من وجهين الاول
ان قولهم القول بالتكليف باطل فهذا منه تكليف باعتقاد بطلان التكليف
فكان كلامه متناقضا ٥ الثاني وهو الجواب المحقق ان مذهبنا ان التكليف
حاصله يرجع الى حرف واحد وهو انه اعلام بنزول الثواب او بنزول العقاب
وان من صدر عنه الفعل الذي كلف به كان ذلك علامة على نزول الثواب ومن
لم يصدر عنه ذلك كان ذلك علامة على نزول العقاب وليس لاحد اعتراض
على الله تعالى في انه خصص هذا بالثواب وذلك بالعقاب ٥ واما
الشبهة الثانية فجوابها ان نقول هب ان العقل كاف في التعريف لم لا يجوز
ان يكون الفايدة في البعثة تاكيد ذلك التعريف ولهذا السبب اكثر الله تعالى
من ذكر الدلايل على التوحيد مع ان الواحد منها كاف ٥ واما
الشبهة الثالثة فجوابها ظاهر على انكار الحسن العقلي لانه تعالى يفعل
ما يشا ويحكم ما يريد واما على تسليم الحسن والقبح العقلي فجوابهما ان
وجه الحسن فيهما على التفصيل وان لم يكن معلوما الا ان وجه القبح فيها ايضا
غير معلوم فلا يبعد ان يحصل فيها نوع من وجوه الحكمة وان كنا لا نعرفه
واما الشبهة الرابعة فجوابها لم لا يجوز ان يقال انه عليه السلم بين
ان شرعه منقطع بحدود وكان ذلك معلوما بالتواتر من دينه الا ان قوما هلكوا
بالكلية في زمان بخت نصر وصار الباقي اقل من عدد التواتر فلا جرم انقطع هذا
النقل قوله النسخ يدل على البدا قلنا لا نسلم فانه لا يمتنع اختلاف
الاحكام لاختلاف المصالح قوله لا اثر لتحويل العبادة من السبت
الى الجمعة قلنا ما لم نعلم تحويل وجه الحكمة بالتفصيل في هذا التحويل
لم نعلم ايضا عدم الحكمة فيه فسقط الاستدلال قوله اليهود نقلوا
قوله عليه السلم تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض قلنا ا ما

ان تواترهم منقطع فلا تفيد العلم وبالله التوفيق

المسألة الثانية والثلاثون في عصمة الانبيا عليهم السلام

اعلم ان الاختلاف في هذه المسألة واقع في اربعة مواضع الاول ما يتعلق بالاعتقاد واجمعت الامة على انهم معصومون عن الكفر والبدعة الا الفضلية من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الانبيا وذلك لان عندهم يجوز صدور الذنوب عنهم وكل ذنب فهو كفر عندهم فبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم ٥ واما الروافض فانهم يجوزون عليهم اظهار كلمة الكفر على سبيل التقية ٥ الثاني ما يتعلق بتبليغ الشرائع والاحكام من الله تعالى واجمعوا على انه لا يجوز التحريف والخيانة في هذا الباب لا بالعمد ولا بالسهو والا لم يبق الاعتماد على شي من الشرائع ٥ والثالث ما يتعلق بالفتوى واجمعوا على انه لا يجوز تعمد الخطا فاما على سبيل السهو فقد اختلفوا فيه ٥ والرابع ما يتعلق بافعالهم واحوالهم وقد اختلفوا فيه على خمس مذاهب الاول قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على الكباير والصغاير والثاني انه لا يجوز منهم تعمد الكبيرة البتة واما تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط ان لا يكون منفرا اما ان كان تعمد الصغيرة منفرا فذلك لا يجوز عليهم مثل التطفيف بما دون الحبة وهذا قول المعتزلة ٥ والثالث انه يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطا في التاويل وهذا قول الجبائي ٥ والرابع انه لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتاويل الخطا اما السهو والنسيان فجائز عليهم ثم انهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان لما ان علومهم اكمل فكان الواجب عليهم المبالغة في التيقظ والتحفظ ٥ والخامس انه لا يجوز الصغيرة ولا الكبيرة لا بالعمد ولا بالتاويل ولا بالسهو والنسيان وهذا مذهب الروافض واختلفوا ايضا في وقت وجوب هذه العصمة قالت الروافض انها من اول الولادة الى اخر العمر

وقال الاكثرون هذه العصمة انما تجب في زمان النبوة فاما قبل النبوة فهي غير واجبة وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي الجبائي والذي نقول انه ان الانبيا عليهم السلام معصومون في زمان النبوة عن الكباير والصغاير اما على سبيل السهو فهو جائز ويدل على وجوب العصمة وجوه الحجة الاولى لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذم عاجلا والعقاب اجلا اشد من حال عصاة الامة وهذا باطل فصدور الذنب عنهم ايضا باطل بيان الملازمة ان اعظم نعم الله تعالى على العباد اعطا نعمة الرسالة والنبوة وكل من كانت نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش وصرح العقل عليهم بوجوه من النقل وجوه احدها قوله تعالى يا نسا النبي لستن كاحد من النسا من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ٥ وثانيها ان المحصن يرجم وغيره يجلد والثالث ان العبد يحد نصف حد الحر وبهذا ثبت انه لو صدر الذنب لكان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الاجل فوق حال جميع عصاة الامة الا ان هذا باطل بالاجماع فان احدا لا يجوز ان يقول ان الرسول اخس حالا عند الله تعالى واقل منزلة من كل واحد من اللصوص والرود وهذا باطل على عدم صدور الذنب عنهم ٥ الحجة الثانية لو صدر عنهم لما كان مقبول الشهادة لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت والتوقف في قبول شهادة الفاسق الا ان هذا باطل فان من لم تقبل شهادته في الحبة كيف تقبل شهادته في الاديان الباقية الى قيام الساعة وايضا الله تعالى شهد بان محمدا عليه السلام شهيدا على الكل يوم القيمة قال لتكونوا شهدا على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ومن كان شهيدا لجميع الرسل يوم القيمة كيف يكون بحال لا تقبل شهادته في الحبة ٥ الحجة الثالثة لو صدر الذنب عنهم لوجب زجرهم لان الدلايل الدالة على وجوب الامر

الذنب

بالمعروف والنهي عن المنكر عامة لكن زجر الانبيا عليهم السلم غير جايز
لقوله تعالى ان الذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة
فكان صدور الذنب عنهم ممتنعا ه الحجه الرابعه لو صدر
الفسق عن محمد عليه السلم لكنا اما ان نكون مامورين بالاقتدا به وذلك باطل
لان الامر بالفسق لا يجوز على الحكيم او لا مامورين بالاقتدا به وهو ايضا باطل لقوله
تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ولما كان صدور الفسق عنه
يفضي الى هذين القسمين الباطلين كان صدور الفسق عنهم محالا ه الحجه
الخامسه لو صدرت المعصيه من الانبيا لوجب ان يكونوا موعودين بعذاب
جهنم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولكانوا ملعونين
لقوله تعالى الا لعنة الله على الظلمين وباجماع الامه هذا باطل فكان صدوره عنهم
باطلا ه الحجه السادسه انهم كانوا يامرون بالطاعات وترك المعاصي
فلو تركوا الطاعه وفعلوا المعصيه لدخلوا تحت قوله تعالى لم تقولون ما لا
تفعلون وتحت قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون
الكتاب افلا تعقلون ومعلوم ان هذا في غاية القبح والضا اخبر الله
تعالى عن رسوله انه برا نفسه عن ذلك فقال وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم
عنه ه الحجه السابعه انه قال تعالى في صفه ابرهيم واسحق
ويعقوب انهم كانوا يسارعون في الخيرات والالف واللام في صيغه الجمع تفيد
العموم فدخل تحت لفظ الخيرات فعل كل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي وذلك يدل
على انهم كانوا فاعلين لكل الطاعات تاركين لكل المعاصي ه الحجه
الثامنه قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وقوله الاخيار
يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثنا فيقال فلان من المصطفين
الاخيار الا في كذا والاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فدلت هذه الايه على
انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور وهذا ينافي صدور الذنب عنهم

ونظيره قوله تعالى الله يصطفي من الملكة رسلا ومن الناس وقوله
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقال
في حق ابرهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا وقال في حق موسى اني اصطفيتك
على الناس برسالاتي وبكلامي وقال تعالى واذكر عبادنا ابرهيم واسحق ويعقوب
اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم بخالصه ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار لا يقال الاصطفا لا يمنع من فعل الذنب بدليل قوله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه الايه قسم المصطفين
الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم عايد
الى قوله من عبادنا لا الى قوله اصطفينا لان عود الضمير الى اقرب المذكورين
واجب ه الحجه التاسعه قوله تعالى حكايه عن ابليس
فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين استثنى المخلص عن اغوايه
واضلاله ثم انه تعالى شهد على ابرهيم واسحق ويعقوب انهم من المخلصين حيث
قال انا اخلصناهم وقال في حق يوسف عليه السلم انه من عبادنا المخلصين
فلما اقر ابليس انه لا يغوي المخلصين وشهد الله بان هولا من المخلصين ثبت
ان اغوا ابليس ووسوسته ما وصل اليهم وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصيه
منهم ه الحجه العاشره قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس
ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين فذلك القوم الذين لم يتبعوا ابليس اما ان
يقال هم الانبيا والرسل او غيرهم فان كان غير الانبيا لزم ان يكونوا افضل من
الانبيا لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير النبي على النبي
باطل بالاجماع فوجب القطع بان اوليك الذين لم يتبعوا ابليس هم الانبيا عليهم
السلم ما اذنبوا البته ه الحجه الحاديه عشر انه تعالى قسم
المكلفين الى قسمين حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون
وحزب الله كما قال اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ولا شك

ان حزب الشيطان الذين يفعلون ما يريده الشيطان ويامرنه فلو صدرت
الذنوب عن الانبيا والرسل لصدق عليهم انهم من حزب الشيطان ولصدق
عليهم قوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون ولصدق على الز
هاد من احاد الامه الا ان حزب الله هم المفلحون وحينيذ يلزم ان
يكون كل واحد من احاد الامه افضل بكثير من الانبيا ولا شك في بطلان
ذلك ٥ الحجه الثانيه عشر ان اصحابنا بينوا ان الانبيا افضل من
الملايكه وسيقيم الدلاله على ان الملايكه ما اقدموا على شي من الذنوب فلو صدرت
الذنوب عن الانبيا لامتنع ان يكونوا زايدين في الفضل على الملايكه لقوله تعالى
ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصلحات كالمفسدين ٥ الحجه الثالثة
عشر قال تعالى في حق ابرهيم اني جاعلك للناس اماما والامام
هو الذي يقتدى به فلو صدر الذنب عن ابرهيم لكان الخلق في ذلك الذنب واجبا
وانه باطل ٥ الحجه الرابعه عشر قوله تعالى لا ينال عهدي الظا
لمين وكل من اقدم على الذنب كان ظالما لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم
عرفت هذا فنقول ذلك العهد الذي حكم الله تعالى بانه لا يصل الى الظالمين
اما ان يكون هو عهد النبوه او عهد الامامه فان كان الاول فهو المقصود وان
كان الثاني فالمقصود اظهر لان عهد الامامه اقل درجه من عهد النبوه فاذا لم
يصل عهد الامامه الى المذنب فان لا يصل عهد النبوه اليه اولى ٥ الحجه
الخامسه عشر روي ان خزيمه بن ثابت شهد على وفق قول النبي صلى الله عليه
وسلم انه ما كان حاضرا تلك الواقعه فقال عليه السلم كيف شهدت مع انك ما
كنت عالما بتلك الواقعه فقال خزيمه اني اصدقك فيما تخبر عنه من احوال السموات
افلا اصدقك في هذا القدر فلما ذكر ذلك صدقه النبي صلى الله عليه وسلم كما
فيه ولقبه بذي الشهادتين ولو كان الذنب جايزا على الانبيا لما كانت شهاده
خزيمه في تلك الواقعه جايزه واعلم انا لما فرغنا من ذلك الدلايل الداله على عصمه

عصمه الانبيا فلنذكر الان ما يدل على عصمه الملايكه ويدل عليه وجوه ٥ الحجه
الاولى قوله تعالى في صفه الملايكه يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون
فقوله ويفعلون ما يومرون يتناول جميع الملايكه في فعل جميع المامورات
وترك جميع المنهيات لان كل ما نهي عن فعله فقد امر بتركه ٥ الحجه الثانيه
قوله تعالى في صفه الملايكه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون ٥ الحجه الثالثه قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن
كان صفته كذلك لا يصدر عنه الذنب ٥ الحجه الرابعه الملايكه رسل الله
لقوله تعالى جاعل الملايكه رسلا والرسول معصوم لقوله تعالى في تعظيم الرسل
الله اعلم حيث يجعل رسالاته فهذا مجموع الدلايل على عصمه الانبيا وعصمه الملايكه
صلوات الله عليهم اجمعين ٥ واعلم ان شبه المخالفين في هذه المسله كثيره
ونحن نذكرها ان شا الله تعالى على سبيل الاختصار في سبع عشر قصه ٥ القصه

الاولى قصه الملايكه

وللمخالفين فيها شبهات اربع ٥ الشبهه
الاولى التمسك بقوله تعالى حكايه عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما وقد
احتجوا بها من عشره اوجه اولها قولهم اتجعل اعتراض والاعتراض على
الله تعالى من اعظم الذنوب وثانيها انهم طعنوا في بني ادم وهذا الطعن
غيبه والغيبه من الذنوب العظيمه وثالثها انه حكم على البشر بالفساد
والقتل لاجل انهم عرفوه وحيا لانه تعالى اراد اعزاز ادم واولاده فكيف يليق
بذلك اطلاع الاعلى على الغيوب فثبت انهم قالوا ما بالظن والحسبان وذلك ذنب
لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم
ورابعها انهم لما طعنوا في بني ادم مدحوا انفسهم فقالوا ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك وقوله وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا اللفظ يدل
على انهم كانوا يقولون نحن الموصوفون بهذا التسبيح لا غيرنا وكل ذلك عجب
والعجب من معظمات الذنوب لقوله عليه السلم ثلث مهلكات الى

عن

قوله واعجاب المرء بنفسه ٥ وخامسها انهم ذكروا عن انفسهم الطاعة وما ذكروا ان ذلك حصل بتوفيق الله واعانته وهذا غرور وهو من الذنوب
وسادسها انه تعالى قال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ٥
وقوله ان كنتم صادقين يدل على انهم قد ذكروا كلاما وكانوا كاذبين فيه ٥
وسابعها قوله تعالى حكاية عنهم قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وهذا الكلام لا شك انه انما اعتذار ولو لا تقدم الجرم والا لما احتاجوا الى هذا الاعتذار ٥ وثامنها قوله تعالى للملئكة الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وهذا الكلام يدل على انهم كانوا شاكين في كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ٥ وتاسعها قوله تعالى واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون وهذا يدل على انهم فعلوا فعلا كانوا كتموه وذلك يقتضي كونه ذنبا اذ لو كان طاعة لما احتاجوا الى كتمانه ٥ وعاشرها يروى عن ابن عباس انه قال انه تعالى امر ابليس مع عسكره بمحاربة الجان ثم قال بعد ذلك اني جاعل في الارض خليفة قالوا المخلوق ربنا اي شي شأنك ان تخلق خلقا افضل منا وهذا هو المراد بقوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون وهذا يدل على انهم وصفوا الله تعالى بانه لا يقدر على خلق قوم افضل منهم وهذا يدل على غاية الغرور والعجب وكل ذلك من الذنوب الكبير هذا شرح وجه استدلال من ينكر عصمة الملئكة بهذه الاي ٥
والجواب ان الايات التي تمسكنا بها في عصمة الملئكة صريحة في المقصود وهذه الوجوه التي ذكرتموها محتملة والمحتمل لا يعارض الصريح واما الاجوبة المفصلة عن هذه الوجوه في كتاب التفسير ٥
الشبهة الثانية قالوا ان ابليس كان من الملئكة ثم انه صدر عنه الكفر والفسق اما قلنا انه من الملئكة لوجهين الاول قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس والاستثناء يكون من الجنس ٥ الثاني انه لو لم يكن من الملئكة لكان امر الله للملئكة بالسجود غير متناول له فوجب

ان لا يحصل له صفة الذنب بترك السجود فضلاً عن الكفر والجواب
لا نسلم ان ابليس كان من الملئكة ويدل عليه وجوه الاول
ان ابليس كان من الجن والجن ليسوا من الملئكة لقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملئكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن فوجب ان يكون الجن جنسا اخر غير الملئكة ٥ الثاني ان ابليس له ذرية لقوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني والملئكة لا ذرية لهم لان الذرية لا تكون عند اجتماع الذكر والانثى وليس في الملئكة انثى لقوله تعالى وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا ٥ الثالث ان ابليس مخلوق من النار قال تعالى حكاية عنه خلقتني من نار والملئكة مخلوقون من النور لما روي عن عروة عن عايشة انه عليه السلم قال خلقت الملئكة من نور والمشهور الذي لا يدفع ان الملئكة روحانيون فقيل في الاشتقاق لانهم خلقوا من الريح او من الروح ٥ الرابع الملئكة رسل الله لقوله تعالى جاعل الملئكة رسلا ورسول الله لا يكون كافرا لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته اما التمسك بالاستثناء فالجواب ان الاستثناء من غير الجنس كثير في القران قوله لو لم يكن ملكا لما كان امر الملئكة متناولا له قلنا لم لا يجوز ان يقال انه كان من الجن الا انه من وقت صغره اختلط بالملئكة وتربى فيما بينهم وعظم قدره هنالك وصار في الظاهر كانه منهم فلا جرم الامر المتوجه على الملئكة متناول له ٥ الشبهة الثالثة تمسكوا بقصة هاروت وماروت والقصة مشهورة ٥ والجواب ليس الامر كما يقال في تلك القصة الخبيثة بل الحق فيها انهما ان السحرة كانوا يتلقفون الغيب من الشياطين وكانوا يلقونها فيما بين الخلق وكانوا يشبهونه بالوحي النازل على الانبيا فالله تعالى امرهما بالنزول الى الارض حتى يعلما كيفية السحر للناس حتى يظهر ذلك الفرق بين كلام الانبيا وبين كلام السحرة والبه الاشارة بقوله

تعالى حكاية عنهما إنما نحن فتنة يعني نحن إنما نعلمكم السحر لتتوصلوا به إلى الفرق
بين المعجزة وبين السحر فلا ينبغي أن تستعملوا هذا السحر في أغراضكم الباطلة
فإنكم إن فعلتم ذلك كفرتم فالحاصل أنه تعالى أنزلهما ليحصل بسبب إرشادهما
الفرق بين الحق والباطل وبين المعجزة والسحر والجهال قلبوا القضية وجعلوا
ذلك سببا للطعن في هذين المعصومين وذلك جهل عظيم ٥ الشبهة
الرابعة تمسكوا بقوله تعالى في صفة الملائكة ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك
نجزيه جهنم وهذا يشعر بأن هذا الخاطر خطر ببالهم ٥ الجواب
أن الوعيد على الفعل لا يدل على صدور ذلك الفعل عنهم كما أن قوله تعالى لمحمد
عليه السلم ولا تطع الكافرين وقوله لئن أشركت ليحبطن عملك لا يدل على أنه أطاع
الكافرين وعلى أنه أشرك بالله تعالى ٥ **القصة الثانية قصة آدم
عليه السلم** وفيها شبهتان الشبهة الأولى قصة زلة آدم
وتمسكوا بهذه القصة من سبعة أوجه الأول قوله تعالى وعصى
آدم ربه واسم العاصي اسم ذم فدل هذا على أنه صاحب الكبيرة ٥ الثاني قوله
تعالى فغوى والغواية من الكبائر ٥ والثالث أنه عليه السلم لقوله فتلقى
آدم من ربه كلمات فتاب عليه والتوبة عبارة عن الندم على المعصية وإن كان
صادقا في ذلك فقد صدر الذنب عنه وإن كان كاذبا فيه كان اتصافه بالكذب
ذنب ٥ الرابع أنه عليه السلم ارتكب المنهي عنه لقوله
ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وقوله ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب
٥ الخامس أنه تعالى سماه ظالما لقوله فتكونا من الظالمين وهو
سمى نفسه به حيث قال ربنا ظلمنا أنفسنا ٥ السادس أن آدم عليه
السلم اعترف بأنه لولا مغفرة الله لكان من الخاسرين حيث قال وإن لم تغفر لنا
وترحمنا لنكونن من الخاسرين وهذا لا يليق إلا بصاحب الكبيرة ٥ السابع
أنه إنما أخرج من الجنة بسبب معصية الشيطان وإزلاله لقوله تعالى فوسوس

لهما الشيطان وقوله فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وهذا يدل على
أنه صاحب الكبيرة ٥ والجواب لم لا يجوز أن يقال هذه
الواقعة إنما وقعت قبل النبوة ثم الذي يدل على أن الأمر كذلك وجوه الأول
قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى فدل
هذا على أن الاجتباء إنما حصل بعد واقعة الذنب لأن كلمة ثم للتراخي ٥ الثاني
لما دلت هذه الدلائل على صدور الذنب ودلت الدلائل التي ذكرناها على أن
الأنبياء عليهم السلم لا يصدر الذنب عنهم حال كونهم قبل النبوة ٥ الثالث
أنه لو كان رسولا قبل الواقعة لكان إما أن يقال إنه رسول إلى الملائكة وهو
باطل لأن الملائكة رسل الله لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا والرسول لا يحتاج
إلى رسول آخر أو إلى البشر وهو أيضا باطل لأنه ما كان معه في الجنة من البشر
إلا حواء وإن الخطاب كان يأتيها من غير واسطة آدم بدليل قوله تعالى ولا تقربا
هذه الشجرة فإن هذا الخطاب خطاب معهما أبدا أو كان رسولا من غير مرسل
إليه وهو باطل قطعا فثبت أنه عليه السلم قبل الواقعة ما كان موصوفا با
لرسالة والنبوة ٥ الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى هو الذي خلقكم
من نفس واحدة إلى قوله فتعالى الله عما يشركون قالوا فالنفس الواحدة هي
آدم وزوجها المخلوق منها هي حواء فهذه الآيات بأسرها عائدة إليهما فوجب
أن يكون قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون عائدا إليهما وهذا
يقتضي صدور الشرك عنهما ٥ والجواب لا نسلم أن
النفس المذكورة في الآية هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول هذا الخطاب
لقريش والأشراف منهم إلى قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها
زوجها عربية قرشية ليسكن إليها فلما آتاهما الله ما طلبا من الولد الصالح سميا
أولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي فالضمير في يشركون
لهما ولأعقابهما والله أعلم ٥ **القصة الثالثة قصة نوح عليه السلم**

اسلم انه ليس هنا وجه للدلالة فمن الا ان
حمل هذه الواقعة على ما

ومنها شبهتان الشبهة الاولى انه قال ان ابني من اهلي وقال تعالى انه ليس
من اهلك انه عمل غير صالح وهذا يدل على انه كذب في قوله ان ابني من اهلي ٥
والجواب المفسرون اختلفوا في هذا الابن على ثلثة اقوال
الاول انه كان ابنا لصلبه بدليل قوله تعالى ونادى نوح ابنه ثم اختلفوا
في قوله انه ليس من اهلك فقيل ليس من اهلك الذين وعدتك ان انجيهم
وقيل ليس من اهل دينك وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير ٥ الثاني انه كان
ابن امراته الا انه لاختلاطه بابنايه واهل بيته اطلق عليه اسم الابن كما ان ابليس لا
ختلاطه بالملائكة اطلق عليه اسم الملك والدليل على ما ذكرنا قوله ان ابني من
اهلي ولم يقل مني وهذا مروي عن الباقر ٥ الثالث انه ولد على
فراشه لغير رشده وهذا خطا لانه يجب تنزيه الانبياء عن مثل هذه الفضيحة ٥
الشبهة الثانية ان سوال نوح عليه السلم كان خطا من وجهين
الاول قوله تعالى لا تسالني ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين
٥ الثاني قوله انه عمل غير صالح والباقون بالرفع والتنوين والاول مرجوح
لانه يقتضي اضمار الموصوف والاضمار خلاف الاصل فتعين القراة الثانية والهاء في
قوله انه ضمير فيكون عايدا الى مذكور سابق وهو اما السوال واما الابن لا يجوز
عوده الى الابن لان الابن لا يجوز وصفه بانه عمل غير صالح الا الاضمار وهو خلاف
الاصل فوجب ان يكون الضمير عايدا الى السوال فثبت ان ذلك السوال كان غير
صالح ٥ والجواب لا نسلم انه عليه السلم دعا لابنه مطلقا
بل بشرط الايمان لا يقال فلم قال الله تعالى لا تسالني ما ليس لك به علم ولم قال
اني اعظك ان تكون من الجاهلين ولم قال نوح عليه السلم اني اعوذ بك ان اسالك
ما ليس لي به علم لانا نقول لا يمتنع ان يكون نوح نهي عن ذلك وان
لم يقع ذلك الفعل منه كما ان رسولنا عليه السلم نهي عن الشرك في قوله لئن
اشركت ليحبطن عملك وان لم يقع منه ٥ قوله ثانيا ان الموصوف بانه عمل غير

صالح هو السوال قوله ثانيا لا نسلم بل هو صفة الابن والتعويل في
ابطال هذا الاحتمال على ان الاضمار خلاف الاصل دليل ضعيف والادلة الدالة على
عصمة الانبيا اقوى من ذلك فوجب المصير الى اثبات هذا الاضمار توفيقا بين هذه
الاية وبين الايات الدالة على العصمة والله اعلم ٥ **القصة الرابعة قصة**
ابرهيم عليه السلم وفيه ثمان شبهات الشبهة
الاولى قوله تعالى هذا ربي الجواب ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله
بعد ذلك كما لو احدنا اذا اراد ان يبطل القول بقدم الاجسام فيقول اولا الجسم
قديم اي هذا يقوله الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يتغير فكذا هاهنا قال هذا ربي اي
هذا يقولون ثم قال لا احب الافلين اي لو كان ربا لما تغير ٥ الشبهة
الثانية قال بل فعله كبيرهم هذا وهو كذب والجواب من وجوه احدها
ان قصد ابرهيم ما كان ان ينسب ذلك الفعل الى الصنم وانما قصد تقريره لنفسه
على اسلوب تعريضي وهذا كما لو قال صاحبك وقد كتبت كتابا بخط حسن
وانت مشهور بحسن الخط انت كتبت هذا وصاحبك لا يحسن الخط ولا يقدر الا
على حروف فاسدة فقلت له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب
تقريره مع الاستهزا به واثباته للقادر ٥ وثانيها ان ابرهيم عليه
السلم غاظته تلك الاصنام حين ابصرها مزينة وكان غيظه من كبيرها اشد
لما راى من زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل اليه لانه هو السبب في استهانته لها
وحطه لها والفعل كما يسند الى مباشره فقد يسند الى الحامل عليه ٥ وثالثها
يجوز ان يكون فيه وقف عند قوله كبيرهم ثم يبتدي فيقول هذا فسلوهم والمعنى
بل فعله كبيرهم وعني به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم ٥ الشبهة
الثالثة قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم التمسك به من وجهين
الاول ان النظر في النجوم حرام ٥ الثاني ان قوله اني سقيم كذب
والجواب عن الاول لا نسلم ان النظر في علم النجوم حرام

مطلقا بل من نظر فيها واستدل بها على توحيد الله تعالى كان ذلك من اعظم
الطاعات ولهذا السبب استحق ابراهيم المدح بالنظر في النجوم وهو
قوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا وايضا فلعل الله تعالى اخبر الخليل
عليه السلم انه مهما طلع نجم العلاني فانك تمرض فنظر في النجوم فلما
راه قد طلع قال اني سقيم واايضا فلعله نظر في النجوم تشبها باهل زمانه
في الظاهر وحلم بانه سقيم ايهاما لقوله انه انما علم بهذا الحكم بنا على النجوم
واما الوجه الثاني وهو قولهم ان قوله اني سقيم كذب فجوابه من وجوه
احدها لا نسلم انه كذب بل لعله كان سقيما في تلك الساعة ٥ وثانيها
لعله لما عرف انه سيصير سقيما في الزمان الثاني فقال اني سقيم على تاويل اني اكون
سقيما في ذلك الوقت كما انك اذا علمت انك ستصير محموما وقت الظهر ثم
ان واحدا يدعوك الى الضيافة بحيث تعلم انه لا بد من الجلوس مع القوم وقت
الظهر فتقول اني محموم وتعني به اني اكون محموما في ذلك الوقت ٥ وثالثها
لعله اراد اني سقيم القلب والمراد ما في قلبه من الحزن والغم بسبب عنادهم
٥ الشبهة الرابعة قوله تعالى فان الله ياتي بالشمس من المشرق
فات بها من المغرب وهذا يدل على انه صار منقطعا في الدليل الاول ٥
والجواب ـــــــــــ فيه ابحاث لطيفة مذكورة في كتاب اسرار
التنزيل والذي نقوله هنا ان الدليل كان شيئا واحدا وهو حدوث ما لا يقدر
الانسان على احداثه فهو يدل على قادر اخر غير الخلق ثم هذا المعنى له امثلة
احدها الاحيا والاماتة والثاني طلوع الشمس من مشرقها فهذا ما كان انتقالا
من مقال الى مقال واما الدليل فشي واحد ٥ الشبهة
الخامسة التمسك بقوله ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمين قلبي ٥ والجواب ـــــــــــ ليس في الاية ما يدل على
ان هذه الطمانينة مطلوبة فيماذا وهو يحتمل وجوها احدها ان النبي اذا جاءه

اذا جاءه الملك احتاج الى ان يظهر المعجز على كونه صادقا والا لم يعرف الفرق
بينه وبين الشيطان فلعله طلب الاحيا والاماتة من جبريل ليعرف انه صادق
في كونه رسولا من الله اليه وليطمين قلبه على ذلك ٥ وثانيها ما روي
عن جعفر الصادق ان الله تعالى اوحى اليه ان اتخذ انسانا خليلا وعلامته ان
احيي واميت بدعايه فلما ظهر من ابراهيم انواع الطاعات وقع في قلبه انه ربما
كان ذلك الانسان انا فطلب الاحيا والاماتة حتى انه ان وقع اطمان قلبه على
ان ذلك الخليل هو لا غيره ٥ وثالثها ان يقال وقعت هذه الواقعة
قبل النبوة ٥ ورابعها ان الغرض منه الدلالة لتكون العلم ابعد عن
الشكوك ٥ الشبهة السادسة ان ابرهيم استغفر لابيه لقوله
تعالى حكاية عن ابرهيم سا استغفر لك ربي ولقوله اغفر لابي انه كان من الضا لين
وابوه كان كافرا لقوله واذ قال ابرهيم لابيه ازر اتتخذ اصناما الهة اني
اراك وقومك في ضلال مبين والاستغفار لاجل الكافر غير جايز لقوله تعالى
ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين ولقوله تعالى لقد كانت
لكم اسوة حسنة في ابرهيم الى قوله الا قول ابرهيم لابيه لاستغفرن لك وما امر
بالتاسي بابرهيم الا في هذا القول فثبت ان هذا كان معصية ٥ والجواب
كل المقدمات مسلم الا قوله لا يجوز الاستغفار للكافر فان فيه جوابين احدهما
ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرايع فلعل ابرهيم عليه السلم لم يجد في شرعه
ما يمنع منه فلا جرم استغفر لابيه فلما منعه الله سكت ٥ وثانيها
انه عليه السلم انما استغفر لابيه لانه كان يتوقع منه الايمان فلما ايس منه ترك   يبين
الاستغفار ويدل عليه قوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه ٥ الشبهة
السابعة تمسكوا بقوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك والدعا طلب وطلب الحا
صل محال وبقوله تعالى رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام ولولا جواز
ذلك عليه والا لما طلب من الله العصمة ومنه قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيتي

يوم الدين وهذا تصريح باثبات الخطيئة ۞ والجواب لا
نزاع بين الامة انه لا يجوز الكفر على الانبياء بعد نبوتهم فكانت هذه الايات محمولة
على هضم النفس واظهار الخضوع ۞ الشبهة الثامنة انه عليه السلم
قال رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام والله تعالى ما اجاب دعاه في
هذا المقام فكان كسرا لمنصبه ۞ والجواب لفظ بني
وان كان عاما الا انه محمول على البعض وايضا الولد الكافر لا يسمى ابنا لقوله
تعالى في حق نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح ۞ القصة الثا
منة قصة يعقوب عليه السلم وفيها ثلاث
شبه الشبهة الاولى ان يعقوب لما رجح يوسف على سائر اولاده
في المحبة حصلت تلك المفسدة بسبب الترجيح ۞ والجواب
انه لم يعلم ان ذلك القدر من الترجيح يؤدي الى تلك المفسدة العظيمة ۞ الشبهة
الثانية ان اخوة يوسف وصفوا اباهم بالضلال العظيم وهو قولهم انك لفي ضلالك
القديم ۞ والجواب ليس المراد منه الضلال في الدين بل الضلال
عن الصواب لانه لو كان لما وصفوه بذلك فقد وصفوه بانه غير مصيب في افعاله ومن
اعتقد في الرسول ذلك فقد كفر فيلزم القول بكفر اخوة يوسف لانا نقول
الحكم بالكفر والاسلام امر شرعي فلعل ذلك ما كان ظهر في دينهم او يقال كان مرادهم
وصف يعقوب بالغلو في الحب وذلك ليس بذنب لان هذا ليس في قدرته فلم يكن
وصفهم اياه بذلك قدحا منهم في عصمته ۞ الشبهة الثالثة انه اسرف
يعقوب في البكاء حتى ابيضت عيناه من الحزن ومن شان الانبياء التجلد والتصبر
۞ والجواب التجلد على المصائب مندوب وليس بواجب و
ترك المندوب ليس معصية وايضا فلانه عليه السلم انما كان يظهر حزنه
شيا قليلا والذي كان يخفيه اكثر من ذلك ۞ القصة السادسة
قصة يوسف وفيها سبع شبه الشبهة الاولى صبر على العبودية

ولم يشرح للقوم حال نفسه ۞ والجواب من وجوه احدها لعله
ما كان نبيا في ذلك الوقت فلما خاف على نفسه من القتل صبر على الرق ۞
وثانيها ان اظهار الحرية امر يجوز ان يختلف باختلاف الشرائع فلعل الله
تعالى امره بالسكون في ذلك الوقت كما امتحن ابرهيم واسحق بالنار والذبح
۞ وثالثها لعله عليه السلم شرح لهم ذلك لكنهم لم يلتفتوا اليه ۞
الشبهة الثانية في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان راى
برهان ربه ۞ والجواب ان كل من له تعلق بتلك الواقعة فقد شهد
على طهارة يوسف وبراءته عن التهمة فاحدها ان زوج المراة شهد بذلك فقال
انه من كيدكن ان كيدكن عظيم يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك
انك كنت من الخاطئين ۞ وثانيها الشهود قال تعالى وشهد
شاهد من اهلها ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين الى اخر الاية ۞
وثالثها قول نسا مصر وقلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء ۞
ورابعها قول يوسف عليه السلم هي راودتني عن نفسي وفي اية اخرى
رب السجن احب الي مما يدعونني اليه وفي اية اخرى ليعلم اني لم اخنه بالغيب ولو
قصد المعصية لكان قد خانه بالغيب ۞ وخامسها اعتراف زليخا بذلك
ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وفي اية اخرى الان حصحص الحق انا راودته
عن نفسه وانه لمن الصادقين ۞ وسادسها شهادة رب السموات والارض
بذلك وهو قوله وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وفي اية اخرى كذلك
لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين ۞ وسابعها اقرار
يوسف بانه عليه السلم كان بريا عن تلك التهمة لانه قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فاقر انه لا تعلق له بالمخلصين والله تعالى شهد بان يوسف
من المخلصين حيث قال انه من عبادنا المخلصين فهذا الطعن الذي قاله اهل الحشو
باطل من كل الوجوه فان كان الحشوي على دين الله وجب ان يقبل قول الله وشهادته

عليه

قصته مع زليخا

صح

وان كان على دين ابليس فوجب عليه ان يقبل قول ابليس اذا ثبت هذا فنقول
الهم هو العزم ولا يمكن تعليق العزم بذاتها لان الذوات حال بقايها لا تتعلق
الارادة بها بل لابد من تعلق العزم بالحلاث فعل في تلك الذوات وذلك الفعل
غير مذكور فليس القول بان المراد هو الهم بفعل اخر ولنا فيه وجهان
الاول ان يحمل ذلك على انه عليه السلم هم بان يدفعها عن نفسه
لا يقال فاي فايده على هذا التاويل في قوله لولا ان راي
برهان ربه فان دفعها عن النفس واجب والبرهان لا يصرف عنه لانا نقول
يجوز ان يكون لما هم بدفعها عن نفسه اراه الله تعالى برهانا على انه تعالى قدم على ما هم
به اهلكه اهلها فقتلوه او انها تدعي عليه المراودة على القبيح وتنسبه على انه دعاها
الى نفسه وضربها لاجل امتناعها منه فاخبر الله تعالى انه صرف بالبرهان عنه السو
والفحشا اللذين هما القتل والمكروه او ظن القبيح واعتقاده فيه ٥ الثاني
ان يحمل هذا الكلام على التقديم والتاخير ولقد همت به ولولا ان راى برهان ربه
لهم بها وهذا يجري مجرى قولهم وقد كنت هلكت لولا ان تداركتك واستبعد الزجاج
هذا الجواب من وجهين احدهما هو انه لا يجوز تقديم لولا
والثاني ان جوابه يكون باللام كقوله تعالى فلولا انه كان من المسبحين للبث
في بطنه ٥ والجواب لا نسلم انه لا يجوز التقديم والدليل
عليه قوله وان كادت لتبدي به لولا ان ربطنا على قلبها والاصل
فلو لم يجعل المقدم على لولا جوابا لها لكان جوابها محذوفا واذا وقع التعارض بين
ان يكون جوابها محذوفا وبين ان يكون جوابها مقدما عليها شك ان التقديم
اولى لا يقال فاي فايده في قوله وهم بها لولا ان راى برهان ربه اذا
لم يحصل هناك لانا نقول الفايده فيه الاخبار عن ان ترك الهم لم يكن
لعدم حصول الرغبة في النسا لانه تركه لذلك مع الرغبة انقيادا لامر الله
وطلبا لثوابه ٥ الشبهة الثالثة قول يوسف عليه السلم

وما ابري نفسي ان النفس لامارة بالسو ٥ والجواب المراد
الدعا والميل لا العزم على المعصية ٥ الشبهة الرابعة ان حبس يوسف
في السجن كان معصية فلم قال يوسف رب السجن احب الي مما يدعونني اليه ومحبة
المعصية معصية ٥ الجواب انه عليه السلم لم يقل اني احب هذا
الحبس بل قال لما وقع التعارض بين الفاحشة وبين هذا الحبس فهذا الحبس اولى
٥ الشبهة الخامسة لم جعل السقاية في رحل اخيه ٥ والجواب
الغرض منه التسبب الى ان يحبس اخوه عنده ويجوز ان يكون ذلك بامر الله تعالى
وروي انه عليه السلم اعلم اخاه بذلك ليجعل طريقا الى حبسه عنده وعلى هذا
وعلى هذا الوجه لا يكون سببا لادخال الغم في قلب اخيه واما نادى المنادي
بانهم سارقون ففيه وجوه الاول لعل ذلك النداء كان بامر من لم
يدري بذلك واحد من القوم لما فقدوا الصواع ٥ الثاني هب انه كان بامره
لكنه لم ينادي بانهم سرقوا الصواع لكن نادى بانهم سارقون ولعل المراد انهم سرقوا
يوسف من ابيه ٥ الثالث لعل المراد من الكلام الاستفهام وان كان ظاهره
الخبر والمعنى ائنكم لسارقون فاسقط الف الاستفهام كما في قوله هذا
ربي ٥ الشبهة السادسة لم لم يعلم اباه عنه حتى يزول غمه ٥ الجواب
لعل الله تعالى نهاه عن ذلك تشديدا للامر على يعقوب ٥ الشبهة
السابعة قوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا وكيف رضوا بان يسجدوا
له وذلك محذور من وجهين احدهما ان السجود لغير الله تعالى لا يجوز ٥ والثاني
ان استخدام الابوين لا يجوز ٥ والجواب المعنى وخروا لله سجدا امان
من فقدوه فانه يسجد لله تعالى شكرا لنعمة الوجدان لا يقال هذا
التاويل يفسده قوله يا ابت هذا تاويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا وتلك الرويا
هي قوله اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين ٥
لانا نقول لا نسلم ان تاويل رؤياه بلوغه الى ارفع المنازل فلما راى ابويه

على اشرف الاحوال في الدارين فان ذلك مصداق الرواية المتقدمة ۞

القصة السابعة قصة ايوب عليه السلم

وهي انه تعالى حكى عنه انه قال مسني الشيطان بنصب وعذاب والعذاب
لا يكون الا جزاء كالعقاب وهذا يدل على تقدم الذنب ۞ والجواب
انه تعالى مدحه في آخر الاية بقوله انا وجدناه صابرا نعم العبد انه اواب واذا
كان آخر الاية مدحا امتنع ان يكون اول الاية ذما فثبت ان المراد من العذاب
تلك الوساوس الموحشة التي كان يلقيها الشيطان في قلبه

القصة الثامنة قصة شعيب عليه السلم

فانه تعالى حكى عن
الكفار انهم قالوا لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودن في
ملتنا قال اولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ
نجانا الله منها وهذا اعتراف من شعيب بانه تعالى خلصه عن ملتهم التي هي الكفر
وايضا امتنع من العود الى تلك الملة وهذا يدل على انه كان فيها ۞ والجواب
يحتمل ان تلك الملة كانت حقة ثم ان شعيبا كان عليها ثم انه تعالى نسخها ببعث شعيب
ثم ان القوم كانوا يطالبون شعيبا بان يعود اليها

القصة التاسعة قصة موسى عليه السلم

وفيها ست شبهات ۞ الشبهة
الاولى التمسك بقوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه فنقول ذلك القبطي
اما ان يقال انه كان مستحق القتل او ما كان كذلك فان كان الاول فلم قال موسى هذا
من عمل الشيطان ولم قال رب اني ظلمت نفسي ولم قال فعلتها اذا وانا من الظالمين ۞
وان قلنا انه ما كان مستحق القتل كان ذلك ذنبا ومعصية ۞ والجواب
هذه الواقعة كانت قبل النبوة وايضا لعله خطا والاستغفار عن الخطا حسن
ومندوب ۞ الشبهة الثانية قوله تعالى ان ائت القوم الظالمين
فلم قال موسى اني اخاف ان يكذبون ويضيق صدري ولا ينطلق لساني وهذا
استعفاء من الرسالة ۞ والجواب ليس هذا استعفاء من الرسالة

بل انه طلب من الله تعالى ان يضم اخاه اليه في الرسالة ليكون معينا له على مهمات
الرسالة ۞ الشبهة الثالثة لم قال القوا ما انتم ملقون اذن لهم في
اظهار السحر ۞ والجواب كان ذلك الامر مشروطا والتقدير
القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين كما في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ان كنتم
صادقين ۞ الشبهة الرابعة قوله تعالى فاوجس في نفسه خيفة
موسى وهذا يقتضي كونه شاكا فيما اتى به ۞ والجواب لعله
انما خاف لانه راى من قوة التلبيس ما اشفق عنده من بقاء الشبهات في قلوب
بعض الجهال فامنه الله تعالى منه وبين ان حجته تتضح للقوم وهو المراد بقوله لا
تخف انك انت الاعلى ۞ الشبهة الخامسة قوله تعالى والقى
الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه فنقول ان صدر عن هرون ذنب حتى
استحق ذلك التاديب ثم ان هرون كان رسولا من عند الله فقد صدر الذنب من
الرسول وان لم يصدر عنه ذنب كان ذلك الايذاء في حقه من النبي صلى الله عليه
وايضا قال هرون لموسى لا تاخذ بلحيتي ولا براسي فان كان فعل موسى صوابا كان
هرون عنه وان كان فعل موسى خطا فقد حصل المقصود ۞ والجواب
ان بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى عليه السلم حتى ان هرون غاب عنهم
غيبة فقالوا لموسى انت قتلته فلما وعد الله موسى ثلثين ليلة واتمها بعشر وكتب له في
الالواح من كل شيء ثم رجع فراى في قومه ما راى فاخذ براس اخيه ليدنيه من نفسه
ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون عليه السلم ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل
له فقال اشفاقا على موسى لا تاخذ بلحيتي ولا براسي لئلا يظن القوم بك انك تريد ان
تضربني وتوذيني ۞ الشبهة السادسة قصة موسى عليهما السلم
اما موسى فعلى كلامه سؤالان السؤال الاول ان موسى قال للخضر
لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا وذلك الفعل ما كان منكرا فكان قول موسى خطا
۞ والجواب من ثلثة اوجه الاول ان المراد من قوله لقد

من موسى ع

والخضر

حتى شيئا نكرا هو ان ظاهره منكر بمعنى ان من نظر الى ظاهر الواقعة ولم يعرف
حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكر ه والثاني انا نضم حرف الشرط والتقدير
ان قتلته طلبا لشيء نكرا ه والثالث ان المراد من المنكر العجب فان من راى شيا
عجيبا فقد يقول هذا شيء منكر ه السوال الثاني قال موسى
اقتلت نفسا زكية بغير نفس وتلك النفس ما كانت زكية والجواب
ان موسى ذكر ذلك على سبيل الاستفهام لا على وجه الاخبار والظاهر جرى الكلام
على حسب الظاهر وهو جائز لقوله عليه السلم نحن نحكم بالظاهر ه واما
السوال على كلام الخضر فهو انه قال فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا
فكيف استباح دم الغلام لاجل الخشية مع ان الخشية لا تفيد علما ولا ظنا ه والجواب
لعل الله تعالى امره بقتل ذلك الشخص فلذلك قتله ه

القصة العاشرة

قصة داود عليه السلم

وهي قوله تعالى وهل اتاك نبا الخصم اذ
واعلم انه تعالى ذكر فيما قبل هذه القصة وفيما بعدها ما يقتضي دلالتها على العصمة
اما ما قبل المعصية فمن وجوه الاول قوله تعالى واذكر عبدنا داود
ذا الايد وهو القوة ولا شك ان المراد منه القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت
حاصلة في الملوك الكفار وما استحقوا بها مدحا انما الذي يكون سببا لاستحقاق المدح
هو القوة في الدين ولا معنى للقوة في الدين الا العزم الشديد على اداء الواجبات وترك
المحظورات فكيف يليق هذا الوصف بمن لم يملك منع نفسه عن الميل الى المحظور والقتل ه
والثاني انه تعالى وصفه بكونه اوابا والاواب هو الرجاع الى ذكر الله فكيف يعقل فيه
ان يكون مواظبا على اعظم الكبائر ه والثالث انه تعالى قال انا سخرنا
الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق والطير محشورة كل له اواب افترى انه تعالى
سخر له هذه الاشيا ليتخذها وسايل الى القتل والزنا وقيل انه كان محرما عليه صيد
كل شي فكانت الطيور تامنه والمومن من كان يخون منه في زوجه ومنكوحه
ه والرابع قوله وشددنا ملكه ومحال ان يكون المراد تشديد

ملكه بالمال والعسكر مع كونه خاليا من طريق الدين لان ذلك من صفات الملوك
الكفرة لا من صفات الانبيا والرسل ه والخامس قوله واتيناه الحكمة وفصل
الخطاب والحكمة اسم لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يجوز ان يقال اتيناه الحكمة مع اصراره
على ما يستنكف منه اخبث الشياطين من مزاحمة اصحابه في الزوج والمنكوح ه
واما الذي بعد القصة فامور احدها قوله يا داود انا جعلناك خليفة في
الارض وهذا من اجل المدائح واعظم المناصب فلو توسط بين اول القصة وبين تلك
المدائح وبين اخرها وبين هذا المدح ذكر المعصية يجري قول من يقول فلان عظيم الدرجة
في الدين على المرتبة في طاعة الله تعالى يقتل ويزني ويلوط ويسرق وقد جعله الله تعالى
خليفة لنفسه وامر اصحابه بالاقتدا به ولما كان هذا الكلام لا يليق باحد من العقلا
فهو بان لا يكون لايقا بكلام رب العالمين كان اولى ه والثاني ان قوله انا جعلناك
خليفة في الارض مرتب على ذكر تلك القصة وذلك يشعر بانه انما وجد هذه الخلافة
بسبب هذه القصة لان اصحاب اصول الفقه يقولون ترتيب الفعل مشعر بتعليل ذلك
الحكم بذلك الفعل وهذا يقتضي ان الله تعالى انما فوض اليه خلافته في الارض لاجل انه
اقدم على الزنا والقتل وذلك لا يقوله عاقل والثالث ان داود قال وان كثيرا
من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فاستثنى الذين امنوا
وعملوا الصالحات عن هذا الحكم فلو كان الفاعل لذلك البغي هو داود لكان قد حكم على
نفسه بعدم الايمان والرابع ان قوله تعالى وان له عندنا لزلفى وحسن
ماب لا يلايم الفسق والقتل فثبت بما ذكرنا ان اول هذه القصة واخرها يشهد
بان هذه القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويه اهل الحشو ثم اهل التحقيق
ذكروا وجوها في تاويل هذه الاية الاول ان قوله وهل اتاك
نبا الخصم حكاية عن جماعة تسوروا قصره قاصدين قتله والاساءة اليه في اهله وماله
فتسوروا قصره في وقت ظنوا انه غافل فلما راهم داود خافهم لما تقرر في العرف انه لا يتسور
احد ادخل من غير امر الا لقصد السوء من قتل النفس او سرقة خصوصا اذا كان

صاحب الدار شخصا معظما فلما راوه متسقطا اشفق عليهم تدبيرهم وخافوا فاخترع بعضهم
عند ذلك الخوف خصومة لا اصل لها وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها دون ما توهمه فقالوا
خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى احدهم على الآخر ما لا فقال ان هذا اخي له تسع
وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال داود لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى
نعاجه واعلم ان حمل الآية على ما ذكرناه حمل للكلام على ظاهره اما حملها على
القصة المشهورة فانه يقتضي النزول عن الظاهر من وجوه الاول
ان الملائكة لما قالوا خصمان بغى بعضنا على بعض كان هذا كذبا لانه لم يبغ احد من الملائكة
على الآخر واسناد الكذب الى اللصوص اولى من اسناده الى الملائكة الثاني
ان قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة هذا ايضا كذب والقوم
[حملوا] النعاج على النسوان وهو عدول عن الظاهر واما على قولنا فقد نسبنا
هذا الكذب الى اللصوص وهو اولى من نسبته الى الملائكة وبالجملة فليس في الآية لفظ
تشهد لصحة ما ذكروه من القصة الا ثلاثة الفاظ احدها قوله وظن داود انما فتناه
وذلك لان لفظ الفتنة يوهم الابتلاء وثانيها قوله فاستغفر ربه وذلك يوهم
صدور الذنب منه وثالثها قوله فغفرنا له ذلك واعلم ان شيئا من ذلك
لا يدل على قولهم اما قوله وظن داود انما فتناه فالمعنى امتحناه واختبرناه وانه لما
اساء الظن بهم فهل يعاجلهم بالعقوبة ام لا فظهر انه عليه السلام مع كمال سلطنته وقوة
مملكته لم يعاجلهم بالعقوبة ولم ينتقم منهم ولم يضربهم فكان ذلك سببا لازدياد منصبه
في الحلم والدين واما قوله فاستغفر ربه فليس في الآية ان ذلك الاستغفار
لنفسه او لغيره الا ترى انه تعالى حكى عن الملائكة انهم يستغفرون للذين آمنوا وقال
اولاد يعقوب يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا وقال تعالى لمحمد واستغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات واذا كان كذلك احتمل ان يكون المراد لما اقدموا على ذلك
الفعل المنكر لم يعاجلهم داود بالعقوبة بل اظهر الحلم وزاد على ذلك حيث طلب من
الله ان يعفو عنهم وان يغفر لهم واما قوله تعالى فغفرنا له ذلك فيحتمل ان

يكون المراد فغفرنا لاجل حرمته ولاجل تركه سفاهته ذلك الفعل المنكر الذي اتى
به اولئك المتسورون فهذا التاويل الذي ذكرناه ينطبق عليه لفظ القرآن ولا
يحتاج فيه الى اسناد الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان ثم انه يليق
ان يذكر عقيبه يا داود انا جعلناك خليفة في الارض لان من بلغت رحمته وشفقته
مع الرغبة الى هذا الحد كان لائقا برحمة ارحم الراحمين ان يفوض خلافة الارض
اليه ويليق به ان يامر محمدا عند تاذيه من قومه بان يقتدي به وهو قوله في
اول الآية اصبر على ما يقولون واذكر عبدنا داود ذا الايد ومن طلب الحق
وانصف علم ان ما ذكرناه هو الحق الصريح الوجه الثاني لعل الاستغفار
انما كان لان القوم لما تسوروا داره ظن بهم انهم يقصدون قتله ثم انه لما لم يظهر
الامارات الدالة على ان ذلك الحق ندم على ذلك الظن فكان الاستغفار بسببه
الثالث انه عليه السلام لما هضم نفسه ولم يؤدبهم ولم ينتقم منهم مع القدرة
التامة دخله شيء من العجب بسبب جمال حلمه فكان الاستغفار منه لان العجب من المهلكات
فهذا قول من يقول لا دلالة في الآية على زلته عليه السلام بشيء من الدلالات وهو
الحق عندي اما من سلم دلالة الآية على الصغيرة فله فيه وجوه احدها انه عليه السلام
كان عالما بحسن امراة اوريا فلما سمع انه قتل اوريا قل غمه لميل طبعه الى نكاح زوجته
فعوتب عليه وثانيها ان اهل زمان داود عليه السلام كان يسال بعضهم
بعضا ان ينزل له عن امراته فيتزوج بها اذا اعجبته وكان ذلك جائزا فيما
بينهم فاتفق ان نظر داود عليه السلام فوقعت على امراة اوريا فاحبها فسال
النزول عنها فاستحيا ان يرده ففعل فتزوجها وهي ام سليمان فقيل له انك
مع ارتفاع قدرك وكثرة نسائك ما كان ينبغي ان تسال رجلا ليس له
الا امراة واحدة ان ينزل عنها بل كان الواجب عليك قهر النفس وثالثها
ان اوريا خطبها ثم خطبها داود فاختار اهلها داود وكان ذنبه ان
خطب على خطبة اخيه مع كثرة نسائه ورابعها ان داود لما

كان مشتغلاً بعبادته فاتاه رجل وامراه يتخاصمان فنظر الى المراه ليعرفها بعينها
ليحكم عليها ولها وذلك مباح فمالت نفسه اليها ففصل بينهما وعاد الى عبادته فا
ستولى عليه الفكر في امرها وصار ذلك مانعا له عن الاشتغال بنوافله فعوتب
وحاصلها ان الصغيره منه انما حصلت بسبب العجله في الحكم قبل التثبت
وهو قوله لقد ظلمك بسوال نعجتك بل كان الواجب عليه لما سمع الدعوى من احد
الخصمين ان يسال الاخر عما عنده فيها ومن قال بهذا الوجه قال ان الخوف الذي
حصل بسبب دخولهما عليه في غير الوقت اللائق بالدخول كان انسا للتثبت وا
لتحفظ والله اعلم

القصة الحادية عشر قصة داود مع سليمان

قال تعالى وداود وسليمن اذ يحكمان في الحرث الى قوله ففهمناها
سليمن قالوا فلو كان داود مصيبا في حكمه لما خص الله تعالى سليمن بقوله ففهمنا
ها سليمن ۞ والجواب ان تخصيص سليمن بالذكر لا يدل على ان
داود كان بخلافه فان دليل الخطاب في اللقب لا يفيد ذلك بالاجماع ثم نقول
لهذا التخصيص فايده بان الاولى ان داود كان في تلك المسله متوقفا لاجل تعارض
الامارات وسليمن لم يكن كذلك ۞ والثانيه ان داود كان عالما بتلك المسله
لكنه ما صرح به امتحانا لولده سليمن رجا ان يفتي فيه كان تخصيص الله تعالى سليمن بالذكر
لاجل ان يفرح داود بذلك ولاجل ان يشتهر سليمن فيما بين الناس بالعلم كما كان داود
مشهورا به وانما اعرض عن ذكر داود لانه كان مشهورا بالعلم والاهتدا الى حقيقه
الفتى والحكم فما كان محتاجا الى ذكره هنا بهذا الوصف والله اعلم

القصة الثانية عشر قصة سليمن

وفيه ثلث شبهات الشبهه الاولى
تمسكوا بقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد والظاهر الايه تدل
على انه اشتغل بالصافنات الجياد الهاه عن ذكر الله تعالى حتى روى ان الصلاه فاتته
۞ والجواب انا نذكر تفسير الايه ثم نجيب عن الشبهه ۞
فنقول ان سليمن عليه السلم كان يقول عند عرض الصافنات الجياد

بحلم

عليه اني احببت حب الخير ومعناه ان الانسان قد يحب شيا ولكن قد لا يحب ان يحبه
فاما اذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو المبالغه في المحبه ثم قال عن ذكر ربي اي
هذه المحبه الشديده انما حصلت بسبب ربي وعن امره لا عن الهوى والشهوه
واما الضمير في قوله توارت بالحجاب وفي قوله ردوها علي فيحتمل ان
يكون عايدا الى الشمس لانه ذكر له تعلق بها وهو العشي وان يكون عايدا الى
الصافنات وهذا اولى من وجوه احدها ان الصافنات مذكوره صريحا
والشمس غير مذكوره صريحا ۞ والثاني ان الصافنات اقرب في الذكر من
لفظ العشي ثم هنا احتمالات اربعه احدها ان يعود الضميران معا الى الصافنات
كانه قال حتى توارت الصافنات بالحجاب ردوا الصافنات علي ۞ وثانيها
ان يعود الضميران الى الشمس كانه قال حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا الشمس
علي فقيل انه عليه السلم لما فاتته الصلاه سال الله تعالى ان يرد الشمس وهذا بعيد
لوجوه احدها ان قوله ردوها خطاب جمع فصرفها الى الاقوام الذين كانوا
يردون الخيل اولى من صرفها الى الله تعالى ۞ وثانيها ان الانسان الخاطب
الله تعالى بمثل هذا الخطاب ۞ وثالثها ان عند صدور الذنب عن الانسان
كيف يليق به ان يخاطب ربه بمثل هذا الخطاب ۞ ورابعها ان رد
الشمس من اعظم المعجزات فكيف يليق بالرسول العاقل ان يلتمس من ربه اعظم
المعجزات عند اقدامه على اعظم الذنوب وهو ترك الصلاه بمثل هذه العاده التي
لا يستعمل ولا يذكر الا مع العبيد واراذل الخدم فعلمنا ان هذا الاحتمال وهو
القول بعود هذين الضميرين الى الشمس باطل ۞ والاحتمال الثاني ان
يعود الضمير الاول الى الشمس والثاني الى الصافنات وهذا بعيد لانهما
ضميران وردا في موضع واحد فتفريقهما خلاف الاصل ۞ والرابع
ان يعود الضمير الاول الى الصافنات والثاني الى الشمس وهذا لم يقل به احد ثم
قال فطفق مسحا بالسوق والاعناق فجعل يمسح سوقها واعناقها مسحا وقال

حرى

الاكثرون انه عليه السلم كان يمسح السيف سوقها واعناقها اى يقطعها
وهذا بعيد لانه لو كان المسح بالسوق والاعناق هو القطع لكان القايل اذا
قال مسحت راس فلان فهم منه انه قطعه ولكان قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم
بمعنى القطع بل لو قيل مسح راسه بالسيف فربما فهم منه ضرب العنق فاما اذا
لم يكن السيف مذكورا لم يفهم منه القطع البته واذا عرفت معنى الايه فنقول
ان رباط الخيل كان مندوبا اليه فى دينهم ثم انه فى دينهم ثم ان سليمن لعرض عليه الخيل
ثم بين ان ذلك ليس بسبب حب الدنيا بل لان الله امره بذلك ثم امر باعادتها حتى
توارت بالحجاب اى حتى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه مسح سوقها
واعناقها اما لاجل تشريفها واظهار شدة رحمته عليها او اظهارا لكونها من اعظم
الاعوان فى دفع العدو او لانه اراد ان يظهر من نفسه انه فى ضبط مصالح دينه
ودنياه بحيث يتكلفها بنفسه ولا يفوضها الى احد او لانه كان اعلم باحوال الخيل فعرف
كان يمتحنها ويمسحها بالعلم حالها فى الصحه والسقم فهذا الذى ذكرناه كلام يطبق
عليه لفظ القران وفيه تعظيم احوال الانبيا عليهم السلم فكان اولى مما يكون بالضد
من ذلك ⊙ الشبهه الثانيه تمسكوا بقوله تعالى ولقد فتنا سليمن
والقينا على كرسيه جسدا الجواب اما قوله ولقد فتنا
سليمن فالمعنى امتحناه واما قوله والقينا على كرسيه جسدا ففيه وجوه
احدها ان النبى عليه السلم قال ان سليمن قال لاطوفن الليله على مايه امراه
فتلد كل امراه غلاما يقاتل فى سبيل الله وطاف فلم تحمل الا امراه واحده ثم ولدت
نصف غلام فجات به القابله والقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شا الله
لكان كما قال فكان الابتلا لاجل ترك الاستثنا ⊙ وثانيها
انه تعالى امتحنه بمرض شديد فصار جسدا لا حراك به مشرفا على الموت ثم قال
ثم على وضم وجسد بلا روح على معنى شده الضعف والنقص والقينا جسده
على كرسيه فحذف الها للمبالغه ⊙ وثالثها ان سليمن ولد له ابن فخاف

ان يهلكه الشيطان فامر السحاب فحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاه فمات الولد والقى
ميتا على سريره وانما فعل الله تعالى ذلك لانه خاف الشيطان فاما الحكايه
الخبيثه التى يرويها الحشويه فتعالى الله عن مثلها ⊙ الشبهه
الثالثه قصه سليمن هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى وهذا حسد ⊙ والجواب
من وجوه احدها ان معجزه كل نبى ان يكون من جنس ما يفتخر به اهل ذلك الزمان
ولما كانت منافسه اهل زمانه بالمال والجاه لا جرم طلب مملكه فايقه على جميع الممالك
لكون مملكته معجزه ⊙ وثانيها انه عليه السلم لما مرض ثم رجع الى الصحه
عرف ان خيرات الدنيا تنتقل عنه الى غيره عند موته بسبب الارث فسال ربه ملكا
لا ينبغى ان ينتقل منه الى غيره وذلك الذى فقوله ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى
اى ملكا لا ينبغى ان ينتقل منه الى غيره ⊙ وثالثها من الناس من يقول
الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدره عليها غير ممكن فقال سليمن هب لى ملكا لا ينبغى
لاحد من بعدى حتى انى مع ذلك العظيم فى الدنيا اشتغل بطاعتك بحيث لا التفت البته
الى ذلك الملك ليعلم ان ملك الدنيا لا يمنع من خدمه المولى والله اعلم ⊙

القصه الثالثه عشر قصه يونس عليه السلم

قال تعالى وذا النون
اذ ذهب مغاضبا والجواب من وجوه احدها ان ذلك الغضب اما على الله
او على قوم امرهم الله بدعايهم الى الايمان وعلى التقديرين فذلك ذنب عظيم ⊙ وثانيها
قوله تعالى فظن ان لن نقدر عليه والشك فى قدره الله تعالى كفر ⊙ وثالثها
انه قال سبحانك انى كنت من الظالمين وهذا اعتراف بالذنب ⊙ ورابعها
انه تعالى قال ولا تكن كصاحب الحوت نهى محمدا عليه السلم عن مثل فعل يونس
فدل ذلك على ان فعل يونس كان ذنبا ⊙ والجواب قال بعضهم
هذه الواقعه كانت قبل النبوه لانه تعالى قال بعد واقعه الحوت وارسلناه الى مايه الف
او يزيدون وفيه اشكال لانه تعالى قال وان يونس لمن المرسلين اذ ابق الى الفلك
المشحون وهذا يدل على انه كان فى ذلك الوقت رسولا وعلى هذا الوقت لعله عصيه

ذا عن قوم من الكفار واما قوله وظن ان لن نقدر عليه فالمعنى ان لن نضيق عليه كما
في قوله تعالى ومن قدر عليه رزقه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ومن قدر عليه رزقه
واما قوله اني كنت من الظالمين اي في ترك الافضل واما قوله ولا تكن
كصاحب الحوت فيحتمل ان يكون المراد ان صاحب الحوت لم يصبر على الصبر على تلك
المحنة التي ابتلاه الله بها ولو صبر لكان افضل فاراد الله ان يجعل لمحمد صلى الله عليه
وسلم افضل المنازل فلهذا قال ولا تكن كصاحب الحوت والله اعلم ۞ **القصة**
الرابعة عشر قصة [يوسف] عليه السلم قال تعالى حاكيا عنها ولئن لم
فاعلن ما الواعرض بالفاحشة مع سيده وهذه كبيرة دالة على سقوط النفس ۞
والجواب قال اهل اللغة يكفي في حصول الاضافة ادنى سبب
فقوله سيدها اي السيد الذي هو في محل المتابعة وقبول الدين ولم يجز لهم الفجور بهن
بل كان غرضه ترجيح النسوان على الغلمان والله اعلم ۞ **القصة الخامسة**
عشر قصة زكريا صلى الله عليه وسلم قالوا انه تضرع الى الله في طلب الولد
فلما بشره الله تعالى باجابة الدعا اخذ يتعجب ويقول انى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر
وامراتي عاقر قالوا وهذا شك في قدرة الله ۞ والجواب انه عليه السلم
لما بشر بالولد حال انقطاع رجائه عن الولد عظم سروره بذلك ومن عظم سروره بالشيء فربما
يسال عن الكمية والكيفية ليسمع تلك البشارة مرة اخرى فيزداد سروره ويتاكد
علمه بحصول مقصوده والله اعلم ۞ **القصة السادسة عشر**
قصة عيسى عليه السلم وفيها شبهتان الشبهة الاولى
تمسكوا بقوله تعالى واذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين
من دون الله والاستدلال بها من وجوه احدها ان عيسى عليه السلم ان كان
قد قال هذا الكلام فقد اتى بالذنب العظيم وان لم يقل فهذا الاستفهام عبث ۞ وثانيها
ان في نفسك يوهم اثبات الجسمية لله تعالى ۞ والثالث ان كلمة في
للظرفية وهي لا تعقل الا في الاجسام ۞ والجواب عن الاول انه

انه عليه السلم ما قال ذلك وفائدة هذا الاستفهام تقريع من قال هذا القول
من النصارى كما قيل اياك اعني واسمعي يا جارة ۞ وعن الثاني ان النفس ها هنا بمعنى
الذات ۞ وعن الثالث ان المراد من لفظ في حلول الصفة في الموصوف والله
اعلم ۞ الشبهة الثانية قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت
العزيز الحكيم فكيف جاز هذا القول مع علمه بان الله تعالى لا يغفر للكافر والجواب
المقصود من هذا الكلام تفويض الامر بالكلية الى الله تعالى ۞ **القصة السابعة**
عشر قصة محمد صلى الله عليه وسلم وفيها شبهات الشبهة
الاولى قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى والجواب انه معارض بقوله ما
ضل صاحبكم وما غوى والتوفيق ان يحمل هذا على نفي الضلال في الدين وذاك على الضلال
في امر الدنيا او في طريق مكة او في مخالطة الخلق ۞ الشبهة الثانية
تمسكوا بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته روي انه عليه السلم لما راى اعراض قومه شق عليه ذلك وتمنى ان ياتيه
من الله ما يتقرب الى قومه فانزل الله عليه سورة والنجم فقراها رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى بلغ الى قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى القى الشيطان
على لسانه تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وقالوا
قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فلما امسى رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءه جبريل وقال
تلوت على الناس ما لم آتك به فحزن لذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وخاف من الله خوفا
شديدا فقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته ۞ والجواب انا قد ذكرنا في التفسير الكبير كل الوجوه
المذكورة في هذه الآية وحاصل الكلام الى ان الامنية يمكن تفسيرها بالقراءة وبالعزم
فان فسرناها بالقراءة فله وجهان احدهما ان يقال الغرانيق هم الملئكة
وقد كان ذلك قرآنا منزلا في وصف الملئكة فلما توهم المشركون ان الله تعالى يريد
آلهتهم نسخ الله تلاوته ۞ الثاني ان يقال المراد منه الاستفهام على سبيل

قال أشفاعتهن ترتجي اما ان فسرناها بالخاطر وتمني القلب كان المعنى ان كلما تمنى ما
كان تمناه من الامور وسوس الشيطان اليه بالباطل ويدعوه الى ما لا ينبغي ثم ان الله
تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته ٥ الشبهة
الثالثة تمسكوا بقوله تعالى وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ ٥ والجواب
من وجوه احدها انه تعالى لما اراد نسخ ما كان في الجاهلية من تحريم الادعيا اوحى
اليه ان زيدا يطلق زوجته فان طلقها فتزوج انت بها فلما حضر زيد ليطلقها اشفق
رسول الله صلى الله عليه وسلم من انه لو طلقها لزمه التزوج بها فيصير سببا لطعن
المنافقين فيه فقال له أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ واخفى في نفسه عزمه على
نكاحها بعد ان يطلقها زيد وهذا التاويل هو المطابق لقوله تعالى فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا
وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ ٥ وثانيها
ان زيدا المخاصم زوجته زينب وهي ابنة عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم واشرف
على طلاقها اضمر رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ان طلقها زيد يتزوج بها لانها
كانت ابنة عمته وكان يحب ضمها الى نفسه كما يحب احدنا ضم قرابته حتى لا ينالهم
ضرر الا انه عليه السلم ما اظهر ذلك انقاء [?] السنة المنافقين فالله تعالى عاتبه
على التفات قلبه الى الناس فقال وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ ٥
وثالثها ان زينب طمعت في اول امرها ان يتزوج بها رسول الله صلى
الله عليه وسلم فلما خطبها الرسول عليه السلم لزيد شق ذلك عليها وعلى ابنها [?]
وامها حتى نزل قوله تعالى وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا
أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ فعند ذلك انقادوا كرها فلما دخل عليها زيد لم
تسلعه [?] وتشزرت عليه لاستحكام طمعها في الرسول عليه السلم واستحقارها
زيدا فشكاها زيد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ
واخفى في نفسه استحكام طمعها فيه لانه عليه السلم لو ذكر ذلك لزيد لتنغصت
عليه تلك النعمة ولقال المنافقون انه انما قال ذلك طمعا في تلك المراة فهذه الوجوه

الثلثة صالحة لتاويل الاية ٥ واما الذي يقال انه عشقها فهو من باب الاحاد
والاولى منصب النبي صلى الله عليه وسلم عنه ثم بتقدير الصحة فلا معصية فيه
لان ميل النفس غير مقدور ثم من هاولا من قال انه عليه السلم لما راها وعشقها
حرمت على زوجها وهذا باطل والا لكان امر زيد بامساكها امرا بالزنا ولكان وصفها
بكونه زوجا له في قوله أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ كذبا ومنهم من قال انها ما
حرمت على زوجها ولكن وجب على الزوج تطليقها والنزول عنها قالوا وهذا التكليف
حصل فيه ابتلا الزوج وابتلا الرسول اما ابتلا الزوج فلان تكليف النزول عن الزوجة
طلبا لمرضاة الله تعالى فيه تشديد واما ابتلا الرسول عليه السلم فلانه اذا لم
يحفظ نظره ربما وقع نظره على من يميل اليها لان حصول الميل بعد الرؤية ليس
باختيارها وحينئذ يجب ان يخبر الزوج بانه يجب عليه طلاقها فان اخبره بذلك
تعرض لسوء القالة وان لم يخبره بذلك صار خاينا في الوحي فلاجل الاحتراز عن هذين
الضررين العظيمين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبالغ في حفظ النظر وذلك
من اسوا التكاليف ٥ الشبهة الرابعة تمسكوا بقوله تعالى مَا كَانَ
لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٥ والجواب
ان هذا العتاب وقع على ترك الافضل لانه كان الافضل والاولى في ذلك الوقت الاثخان
وترك الفدا قطعا للاطماع ولولا ان ذلك من باب الاولى والافضل لما فوض ذلك ر
سول
الله صلى الله عليه وسلم الى اصحابه اما قوله تريدون عرض الدنيا فهو خطاب
فينصرف ذلك الى القوم الذين رغبوا في المال واما قوله لولا كتاب من الله
سبق الاية فمعناه لولا انه سبق تحليل الغنايم لعذبكم بسبب اخذكم هذا الفدا
٥ الشبهة الخامسة قوله تعالى عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ والعفو
يدل على تقدم الذنب ٥ والجواب هذه الاية لا يمكن اجراوها
على ظاهرها لانه تعالى عفا ثم عاتب وهذا غير ممكن فعلمنا ان المراد منه التلطف في

الخطاب كما يقال ارايت رحمك الله وغفر لك وان لم يكن هناك ذنب وايضا
فهذا من باب التدبير في الحروب وتارك الافضل فيه قد يوبخ ❊ الشبهة
السادسة قوله تعالى وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ والجواب
انه محمول على الوزر الذي كان قبل النبوة او على ترك الافضل وايضا الوزر
هو الثقل قال تعالى حتى تضع الحرب اوزارها اي اثقالها وانما سمي الذنب بالوزر
لانه يثقل صاحبه اذا ثبت هذا فنحن نحمل الاية على انه عليه السلم كان في غم شديد
بسبب اصرار قومه على الشرك وبسبب انه عليه السلم واصحابه كانوا مستضعفين
فيما بينهم فلما اعلى الله كلمته وشد ازره فقد وضع عنه وزره ويقوي هذا التاويل
قوله وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ وقوله إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فان العسر عبارة عن الشدائد
والغموم واليسر عبارة عن زوالها ❊ الشبهة السابعة قوله
تعالى لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ❊ والجواب من وجوه
احدها انه محمول على ما قبل النبوة او على ترك الافضل كما يقال حسنات الابرار
سيئات المقربين ❊ وثانيها المراد ما تقدم من ذنب امتك فان الرجل المعتبر
اذا احسن بعض خدمه او اساءه يقال له انت فعلت ذلك وان لم يكن هو الفاعل لذلك
الفعل ❊ وثالثها الذنب مصدر ويجوز اضافته الى الفاعل والمفعول
فالمراد ليغفر لاجلك ولاجل بركتك ما تقدم من ذنبهم في حقك وما تاخر وقريب
منه قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم ❊ الشبهة
الثامنة قوله تعالى عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ والجواب هذا العتاب
على ترك الافضل ❊ الشبهة التاسعة قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون
ربهم الجواب ليس في الظاهر انه طردهم وانما فيه النهي عن طردهم
وحكمة هذا النهي ان جمعا من الكفار طلبوا منه طرد الفقراء فالله تعالى انزل هذه الاية
ليكون حجة في الامتناع عن قبول قولهم ❊ الشبهة العاشرة قوله تعالى
لقد تاب الله على النبي والتوبة مسبوقة بالذنب ❊ الجواب انه محمول

على ترك الافضل ❊ الشبهة الحادية عشر قوله تعالى استغفر
لذنبك وفي الحديث اني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة ❊ والجواب
انه محمول على ترك الافضل ويكون تنبيها على التقديس والمعنى اذا اذنبت فاستغفر
كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولا يريد به ان الكل مذنبون
وانما المراد بعثهم على التوبة ان اذنبوا ❊ الشبهة الثانية عشر لم تحرم
ما احل الله لك ظاهره مشعر بانه فعل ما لا يجوز ❊ الجواب تحريم
ما احل الله ليس بذنب بدليل الطلاق والعتاق اما العتاب فانما ورد على انه فعل
ذلك لابتغاء مرضاة النسوان ❊ الشبهة الثالثة عشر يا ايها النبي
اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته ولو لم
توجد منه فعل المحذور والاخلال بالواجب لم يكن لهذا الامر والنهي فائدة ❊ والجواب
ان احد اسباب العصمة هو الامر والنهي فوجودهما لا يخل بالعصمة بل تواترهما على الرسول
مقرونا بالترهيب من اقوى اسباب العصمة ❊ الشبهة الرابعة عشر
قوله تعالى لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ والجواب من وجوه
احدها ان المراد منه ما روي عن ابن عباس انه قال نزل القران بإياك اعني واسمعي
يا جارة ومثله قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فقوله فطلقوهن
يدل على ان الخطاب مع غيره ❊ وثانيها المراد منه الشرك الخفي وهو
الالتفات على غير الله ❊ وثالثها انه شرح الحال بتقدير الوقوع كقوله
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ❊ الشبهة الخامسة عشر قوله تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله دل الاستثناء على وقوع النسيان في الوحي ❊ والجواب
النسيان محمول على الترك والمعنى لا تتركها الا المنسوخ ❊ الشبهة
السادسة عشر قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤون
الكتاب من قبلك وايضا قال الله تعالى لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من
الممترين قالوا وهذا يدل على انه عليه السلم كان شاكا فيما اوحي اليه ❊ والجواب

القضية الشرطية لا يفيد الا ترتب الجزا على الشرط فاما ان الشرط حاصل او لا
فهذا لا يفيد الشرطية والفايدة في انه تعالى امره بالرجوع الى اهل الكتاب لوجهين
الاول ان نعت النبي كان مذكورا في التوراة والانجيل فامره الله تعالى
بالرجوع اليهم في تعريف تلك العلامات ليصير نفسه اقوى ٥ والثاني
انه تعالى امره ان يرجع اليهم في معرفة كيفية نبوة ساير الانبيا حتى يعرف انه اوتي
مثل ما اوتي ساير الانبيا من المعجزات فهذا جملة الكلام في تاويل هذه الايات ولخصم
هذه المسئلة بذكر آيتين تمسكوا بهما في اثبات الذنب للانبيا على الاطلاق ٥
الآية الاولى قوله تعالى ولو يواخذ الله الناس بظلمهم قالوا هذه الايه
تقتضي ثبوت الظلم لكل الناس فوجب ثبوته للانبيا والجواب
هذا معارض بقوله الا لعنة الله على الظالمين فلو كان النبي ظالما لدخل تحت هذه الآية
٥ الاية الثانية قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم
قالوا فلولا الخوف من ايقاع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الرسل لم يكن بالاستظهار
بالرصد مع الرسل فايدة ٥ والجواب يجوز ان يكون بعثة الملئكة
مع الانبيا ليس لاجل الخوف من ان الانبيا عليهم السلم يخلطون ويغيرون بل لكن
لاجل ان يمنعوا الشياطين من ان يوقعوا تخليطا في اثنا اذا الرسول ولنقتصر
على هذا القدر في هذا الباب فان الاستقصا التام فيه مذكور في كتاب التفسير والله
اعلم ٥

المسئلة الثالثة والثلثون في ان الملئكة افضل من الانبيا عليهم السلم

مذهب اصحابنا والشيعه
ان الانبيا افضل من الملئكة وقالت الفلاسفه والمعتزلة الملئكة افضل من
البشر وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا واحتج
القائلون بتفضيل الانبيا بوجوه الحجة الاولى ان آدم عليه السلم
كان مسجود الملائكة والمسجود افضل من الساجد ٥ بيان الاول قوله تعالى

قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ٥ بيان الثاني ان السجود اعظم
انواع الخدمه وامر الكامل بخدمة الناقص لا يليق بالحكمه فان قيل لا يجوز ان يقال
السجدة كانت لله تعالى وآدم كان كالقبلة سلمنا ان السجدة كانت لآدم لكن لم لا يجوز
ان يكون المراد في السجدة التواضع والترحيب قال الشاعر
ترى الاكم فيها سجدا للحوافر
سلمنا ان السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكن لا نسلم ان هذا غاية التواضع
لان هذه قضية عرفية ويجوز ان يختلف القضايا العرفية باختلاف الازمنة فلعل العرف
في ذلك الوقت ان من سلم على غيره وضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على
الناقص امر معتاد والجواب عن الاسولة الثلثة ان ذلك
السجود لو لم يكن دالا على زيادة منصب المسجود على الساجد لما قال ابليس ارايتك
هذا الذي كرمت علي فانه لم يوجد شي آخر سوى هذا السجود فدل ذلك على ان
ذلك المسجود له على الساجد ٥ الحجة الثانية ان آدم عليه السلم كان
اعلم من الملئكه والاعلم افضل ٥ بيان الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها الى قوله سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم
انبئهم باسمائهم بيان الثاني قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون والذين لا يعلمون ٥ الحجة الثالثة طاعة البشر اشق والاشق
افضل ٥ بيان الاول من وجوه ان الشهوة والغضب والحرص والهوى
من اعظم الموانع عن الطاعة وهذه الصفات موجودة في البشر مفقودة
في الملئكة والفعل مع المانع اشق منه مع غير المانع ٥ الثاني ان تكليف
الملئكة مبنية على النصوص قال الله تعالى لا يسبقونه بالقول وتكاليف البشر
بعضها مبنية على النصوص وبعضها على الاستنباط قال الله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم والتمسك بالاجتهاد والاستنباط

في معرفة الشيء اشق من التمسك بالنص ٥ الثالث ان الانسان مبتلى
بوسوسة الشيطان وهذه الآفة غير حاصلة للملائكة ٥ الرابع ان
شبهات البشر اكثر وذلك لان من جملة الشبهات القوية ربط الحوادث الارضية
بالاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية والملائكة ليس لهم هذا النوع من
الشبهة لانهم سكان السموات ومشاهدون لاحوالها عالمون بالضرورة انها
ليست بحية ولا ناطقة بل هي مسخرة الى المدبر كالاحجار الارضيات فثبت بهذه
الوجوه ان طاعات البشر اشق ٥ واما قلنا ان الاشق افضل للنص والقياس
اما النص فقوله عليه السلم افضل العبادات احمزها اي اشقها وقال عليه السلم
لعائشة اجرك على قدر نصبك واما القياس فهو ان الطاعة السهلة والطاعة
الشاقة لو استويا في قدر الثواب لكان تحمل ذلك القدر من المشقة خاليا عن الفائدة
٥ تحمل الضرر الخالي عن الفائدة محظور قطعا فكان يجب ان يحرم تلك الطاعة الشاقة
ولما لم يكن كذلك علمنا ان الاشق اكثر ثوابا ٥ الحجة الرابعة قوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض
والعالم عبارة عما سوى الله تعالى فيكون معنى الآية ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل
ابرهيم وآل عمران على كل المخلوقات ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابرهيم وآل
عمران فبقي معمولا به في حق الانبياء فان قيل يبطل بقوله تعالى في بني
اسرائيل واني فضلتكم على العالمين فانه لو كان الامر كما ذكرتم لزم تفضيل انبياء اسرائيل على
محمد صلى الله عليه وسلم ٥ والجواب تحمل التخصيص في انه
لا يوجب حمله في سائر الآيات وايضا شرط العام ان يكون موجودا ومحمد ما كان
موجودا حال وجود انبياء اسرائيل اما الملائكة فانهم موجودون حال وجود
محمد فظهر الفرق ٥ الحجة الخامسة الملائكة لهم عقول بلا شهوة
والبهائم لهم شهوة بلا عقل والآدمي له عقل وشهوة ثم ان الآدمي ان رجح شهوته على
عقله كان اخس من البهيمة قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل فعلى هذا

الناس لو رجح عقله على شهوته وجب ان يكون افضل من الملائكة هذا ملخص دلائل
من فضل الانبياء على الملائكة **اما الذين قالوا بتفضيل الملائكة
على الانبيا** فقد تمسكوا بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهذا يقتضي ان يكون الملائكة افضل
من المسيح الا ترى انه يقال ان فلانا لا يستنكف الوزير من خدمته بل السلطان
ولا يقال انه لا يستنكف السلطان من الوزير فلما ذكر المسيح اولا والملائكة
ثانيا علم ان الملائكة افضل من المسيح ٥ والاعتراض من وجوه الاول
ان محمدا عليه السلم افضل من المسيح لونهم افضل من محمد والثاني ان قوله
ولا الملائكة المقربون صيغة الجمع فيتناول الكل فهذا يقتضي كون مجموع الملائكة
افضل من المسيح فلم قلتم انه يقتضي كون مجموع الملائكة افضل من
الثالث ان الواو في قوله ولا الملائكة المقربون حرف العطف وهو
يفيد الجمع ولا يفيد الترتيب على ما بيناه في اصول الفقه واما المثال الذي ذكرتموه
فليس بحجة لان الحكم الكلي لا يثبت بالمثال الجزئي ثم انه معارض بسائر الامثلة كقوله
ما عاونني على هذا الامر لا زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون المتاخر في الذكر افضل
من المتقدم ومنه قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام ولما
اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق في المسألة انه اذا قيل هذا العالم
لا يستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان فحينئذ عقولنا تعلم ان السلطان افضل
درجة من الوزير فعرفنا ان الغرض من ذكر الثاني المبالغة انما عرفناها بهذا
الطريق لا بمجرد الترتيب في الذكر فهنا في هذه الآية لا يمكننا ان نعرف ان
المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة الا اذا عرفنا قبل ذلك ان
الملائكة المقربون افضل من المسيح فحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحته ٥
الرابع هب ان هذه الآية دالة على ان منصب الملك اعلى وازيد من
منصب المسيح لكنها لا تدل على ان تلك الزيادة في جميع المناصب او في

بعضها فانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا السلطان فهذا لا
يفيد الا ان السلطان اكمل من الوزير في بعض الاشياء وهو القدرة والسلطنة
ولا يفيد كون السلطان اكمل من الوزير في العلم والزهد اذا ثبت هذا فنحن نقول
بموجبه وذلك ان الملك افضل من البشر في القدرة والقوة والبطش فان جبريل
خرب مداين لوط والبشر لا يقدر على شي من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من البشر
في كثرة الثواب الحاصل من مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق ان الفضل المختلف
فيه في هذه المسلة هو كثرة الثواب ثم ان كثرة الثواب لا تحصل الا بسبب التواضع
والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يلايم صيرورته مستنكفا
عن عبودية الله تعالى بل يناقضها وينافيها فامتنع ان يكون المراد من الاية هذا
المعنى اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فانه مناسب
للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح احيا الموتى وابرا
الاكمه والابرص اخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة عن عبودية الله تعالى
فقال الله ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر عن عبوديتي ولا الملايكة
المقربون الذين هم فوقه في القدرة والبطش والاستيلا على عالم السموات والارضين
وعلى هذا الوجه ينتظم دلالة الاية على ان الملك افضل من البشر في الشدة وا
لقدرة والبطش لكنها لا تدل على ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب
او يقال انهم انما ادعوا الهية المسيح لانه حصل من غير اب فقيل
لهم الملايكة حصلوا لا من الاب ولا من الام فكانوا اعجب من عيسى في هذا المعنى
انهم لا يستنكفون عن عبادة الله تعالى ٥ الحجة الثانية لمن قال بتفضيل
الملك على البشر التمسك بقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والاستدلال
به من وجهين الاول انه تعالى احتج بعدم استكبار الملايكة عن عبادته
على ان البشر يجب ان لا يستكبروا عنها فلو كان البشر افضل من الملايكة لما تم
هذا الاستدلال فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعته

سبب ح

فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هولا المساكين وبالجملة فظاهر ان
الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف ٥ الثاني انه تعالى قال
ومن عنده وهذه العندية ليست عندية الجهة بل عندية الفضيلة والقربة ٥
والاعتراض على الوجه الاول لعل المراد ان الملايكة مع شدة قوتهم لا يتمردون
عن طاعة الله فما بال البشر يتمردون عن طاعة الله مع غاية قصورهم وحقارتهم
وهذا يوجب كون الملك اقوى من البشر لكنه لا يوجب كونه افضل من البشر
بمعنى كثرة الثواب وعلى الوجه الثاني انه معارض بقوله تعالى في صفة البشر
في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال عليه السلام عن الله تعالى انا عند
المنكسرة قلوبهم وهذا افضل لانه قال في الملايكة انهم عند ربهم وقال في صفة
المنكسرة قلوبهم ان ربهم عندهم ٥ الحجة الثالثة عبادات الملايكة
اشق فيكون افضل انما قلنا انها اشق لوجوه الاول انهم امنون من
الافات التي يكون البشر خايفين منها مثل الغرق والحرق والقتل والمرض والحاجة
والشقاوة واللعن والمعصية والضنا فالسموات التي هي مساكنهم
اما انهم كالجنان والبساتين بالنسبة الى الارض وكل من كان نعمه اكثر وخوفه
اقل كان تمرده اشد ولهذا قال تعالى حتى اذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين
له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ثم ان الملايكة مع كثرة اسباب التنعم
والتمرد ما خلقوا ابدا مشتغلين بالعباده خاشعين وجلين مشفقين لا يلتفتون
الى نعيم الجنان واللذات بل بقوا مقبلين على الطاعات الشاقة موصوفين بالفزع
الشديد وكانه لا يقدر احد من بني ادم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك
الاعصار المتطاولة ويويده قصة ادم فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله
فكلا منها رغدا حيث شيتما ومنعه من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشجر
وهذا يدل على ان طاعتهم اشق من طاعات البشر ٥ الوجه الثاني
في بيان ان طاعتهم اشق ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من

من نستان الي نستان اما الامامه علي نوع واحد فانها نورث الملائكه ولهذا السبب
جعلت التصانيف مقسومه بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور
والاعشار والاخماس ثم ان الملائكه كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل
عنه الي غيره كما قال تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال حكايه عنهم
وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون فثبت بما ذكرنا ان عبادتهم اشق واذا ثبت
هذا وجب ان يكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها ه
والاعتراض عليه انه معارض بما ذكرنا ان عبادات البشر اشق فيكون افضل
الحجه الرابعه عبادات الملائكه افضل انما قلنا انها ادوم لقوله
تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا التقدير لو كانت اعمارهم مساويه
لاعمار البشر لكانت طاعاتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبه لعمر كل البشر الي عمر الملائكه
وانما قلنا ان الادوم افضل لوجوه احدها ان الادوم اشق فكان افضل وقد سبق هذا
الوجه ه الثاني قوله عليه السلم افضل العباد من طال عمره وحسن عمله
والملائكه اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ه
والثالث قوله عليه السلم الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي
ان يكون الملك فيما بين البشر كالنبي في الامه وهذا يوجب فضلهم على البشر ه الرابع
ان طاعات الملائكه مشابهه لطاعات بني ادم في الخوف والخشيه قال تعالى يخافون
ربهم من فوقهم وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقال وهم من خشيته مشفقون
وقال حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير فهذه الايات
دالات على ان غايه الخشوع من الملائكه وخضوعهم ان لم يكن ازيد من خشوع البشر
وخضوعهم فلا اقل منه اذا ثبت هذا فنقول طاعات الملائكه تساوي
طاعات البشر في الكيفيه الموجبه للثواب وهو الخشوع والخضوع وازيد منها في الكم
والدوام فوجب القطع بان ثوابهم اكثر وازيد ه الحجه الخامسه
الملائكه اسبق في العباده من البشر والاسبق افضل اما انهم اسبق فلا

شك فيه ومن المعلوم انه لا خصله من خصال الدين الا وهم مقتدون فيها بل هم المتبوعون
العامرون لطريق الدين واما ان الاسبق افضل فلوجهين الاول
قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ه والثاني قوله
عليه السلم من سن سنه حسنه فله اجرها واجر من عمل بها الي يوم القيمه
وهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكه من الثواب كل ما حصل للانبياء مع زياده
الثواب التي استحقوها بافعالهم التي اتوا بها قبل خلق البشر ه الحجه
السادسه الملائكه رسل الله الى الانبياء والرسل افضل من الامه بيان
المقدمه الاولى قوله تعالى علمه شديد القوى نزل به الروح الامين على
قلبك ينزل الملائكه بالروح من امره على من يشاء من عباده ه واما
ان الرسول افضل من الامه فلوجهين الاول ان الرسول البشري
افضل من امته فكذا ههنا فان قيل الفرق ان السلطان اذا ارسل واحدا
الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم وحاكما فيهم فذلك الشخص افضل من ذلك
الجمع اما اذا ارسل شخصا واحدا لاجل الاعلام فالظاهر ان الرسول اقل حالا
من المرسل اليه كما اذا ارسل السلطان عبده الى الوزير ه قلنا هذا ممنوع
لان جبريل عليه السلم مبعوث الى كافه الانبياء والرسل من البشر فجبريل عليه السلم
رسول وامته كل الانبياء عليهم السلم فعلى القانون الذي ذكره السائل يلزم ان
يكون جبريل افضل منهم الوجه الثاني ان الملائكه رسل لقوله
تعالى جاعل الملائكه رسلا والملك اما ان يكون رسولا الى ملك اخر واما ان يكون رسولا
الى البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته ايضا رسل واما الرسول البشري
فهو رسول لكن امته ليسوا برسل ومعلوم ان الرسول الذي يكون امته رسلا
افضل من الرسول الذي لا يكون احد من امته رسولا فثبت فضل الملك على البشر
من هذه الحجه ولان ابراهيم عليه السلم كان رسولا الى لوط وكان افضل منه وموسى
كان رسولا الى الانبيا الذين كانوا في عسكره وكان افضل منهم فكذا ههنا

الحجة السابعة الملئكة اتقى من البشر والاتقى افضل انما قلنا
انهم اتقى من البشر لانهم مبرؤن عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دايم قال تعالى
يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق
ينافيان العزم على المعصية واما الانبيا فلم يخل احد منهم عن شي هو صغيرة او ترك
مندوب قال عليه السلم ما منا احد الا عصى او هم بمعصية غير يحيى ابن زكريا
وانما قلنا ان الاتقى افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم واثبات الكرامة
مقرونا بذكر التقوى يدل على ان تلك الكرامة معللة بالتقوى بحيث كان التقوى
اكثر وجب ان يكون الكرامة والفضيلة اكثر لا يقال فيلزم ان يكون يحيى
افضل من محمد عليه السلم قال ما منا احد الا عصى او هم بمعصية غير يحيى ابن زكريا
لانا نقول هذه الصورة خصت بدلالة الاجماع فبقي الدليل حجة في سائر الصور
الحجة الثامنة الانبيا استغفروا الاحلال او بدوا بالاستغفار لا
نفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المومنين قال ادم ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب
اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مومنا وقال ابرهيم رب هب لي حكما والحقني
بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال تعالى لمحمد واستغفر لذنبك
وللمومنين والمومنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر واما
الملئكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكن طلبوا المغفرة للمومنين من البشر قال
تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال
ويستغفرون للذين امنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدوا بانفسهم لان
دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير قال عليه السلم ابدا
بنفسك ثم هذا يدل على ان الملك افضل من البشر الحجة التاسعة
قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا
والمقصود من شرح هذه الواقعة المبالغة في شرح عظمة الله ولو كان في الخلق
طائفة قيامهم بين يدي الله وتضرعهم في حضرة الله اقوى في الانباء عن عظمة الله وكبريائه

من الملئكة لكان ذكرهم في هذا المقام اولى ثم انه تعالى كما بين عظمته في الدار
الاخرة بذكر الملئكة فكذلك بين عظمته في دار الدنيا بذكر الملئكة فقال
وترى الملئكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهذا يدل على انه لا
نسبة لهم الى البشر الحجة العاشرة قوله تعالى وان عليكم لحافظين
كراما كاتبين وهذا عام في جميع المكلفين من بني ادم فيدخل فيه الانبيا وغيرهم
وهذا يقتضي كون الملئكة افضل من البشر لوجهين الاول
انه تعالى جعلهم حفظة لبني ادم والحافظ للمكلف من المعصية لابد وان يكون ابعد
عن الخطا والمعصية من المحفوظ فهذا يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى
الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل والثاني انه تعالى جعل
كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وحجة عليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان
يكون قولهم اقوى في القبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان
الامر بالعكس ويقرب من هذا الدليل التمسك بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة
فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا
ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم واجمعوا على ان الرصد هم الملئكة وهذا
يدل على ان الانبيا لا يصيرون مامونين من التخليط في الوحي الا باعانة الملئكة
وتقويتهم فكان ذلك يدل على الفضل الظاهر الحجة الحادية عشر
قوله تعالى والمومنون كل امن بالله وملئكته وكتبه ورسله فبين تعالى
انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشيا فبدا بنفسه وثنى بالملئكة وثلث
بالكتب وربع بالرسل وكذا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة
واولوا العلم وفي قوله ان الله وملئكته يصلون على النبي وقال الله يصطفي
من الملئكة رسلا ومن الناس والتقدم في الذكر يدل على التقدم في الشرف
والدليل عليه ان تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب
ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر لما قال

كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

فقال لو قدمت الاسلام لاعطيتك ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله
عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وهذا يدل على ان التقدم في
الاسم يدل على مزيد الشرف اذا ثبت هذا وانه كذلك في العرف وجب ان يكون في الشرع
كذلك لقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ه
الحجه السابعه عشر الملك اعلم من البشر والاعلم افضل
انما قلنا انه اعلم لان جبريل كان معلما لمحمد عليهما السلم بدليل قوله علمه شديد القوى
والمعلم لابد وان يكون افضل من المتعلم وايضا فالعلوم قسمان عقليه ونقليه
اما العقليه فمنها ما هو واجب كالعلم بذات الله تعالى وصفاته ولا يجوز وقوع
النقص فيها لا للملئكه ولا للانبيا ومنها ما ليس بواجب كالعلم بكيفيه مخلوقات
الله تعالى وما فيها من العجايب كالعلم باحوال العرش والكرسي واللوح
والقلم والجنه والنار واطباق السموات واصناف الملئكه وانواع
الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار ولا شك ان جبريل اعرف بها لانه اطول
عمرا واكثر مشاهده لها فكان علمه بها اكثر واكمل واما العلوم
النقليه التي لا تعرف الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد ولا لساير الانبيا الا من جهه
جبريل ويستحيل ان يكون لمحمد فضيله فيها على جبريل واما جبريل فانه كان
هو الواسطه بين الله تعالى وبين ساير الانبيا فهو عالم بكل الشرايع الماضيه وا
لحاضره وهو ايضا عالم بشرايع الملئكه ومحمد ما كان عالما بشي من ذلك
فثبت ان جبريل اعلم من محمد فوجب ان يكون افضل منه لقوله هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون اقصى ما في الباب ان يقال ان ادم علم الاسما كلها
ولم تعلمها الملئكه ولكن من الظاهر ان العلم بالحقايق والشرايع افضل من العلم
بالاسما فكان جبريل افضل من ادم ه الحجه الثامنه عشر ان نتكلم في جبريل
ومحمد عليهما السلم ونقول ان جبريل افضل من محمد والدليل عليه

اعلم صح

جميع

قوله تعالى وانه لقول رسول كريم وصف الله تعالى جبريل عليه السلم من
صفات الكمال احدها كونه رسولا من عند الله ه وثانيها كونه ذا قوه
عند الله ومعلوم ان قوته عند الله لا تكون الا قوته على الطاعات وتخصيصه
بالذكر في معرض المدح يدل على ان تلك القوه غير حاصله ه ورابعها
كونه مكينا عند الله ه وخامسها كونه مطاعا في عالم السموات وهذا
يقتضي ان يكون مطاعا لكل الملئكه لان الاطلاق وعدم التقييد في معرض المدح
يفيد ذلك ه وسادسها كونه امينا في كل الطاعات وتبليغ وحي
الله الى الانبيا ثم انه سبحانه وتعالى بعد ان وصف جبريل بهذه الصفات
العاليه وصف محمدا بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان مساويا لجبريل في صفات
الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد بهذه الصفه بعد وصف جبريل بتلك
العاليه غضا من منصب محمد وتحقيرا لشانه وذلك غير جايز فدلت هذه الايه
على انه ليس لمحمد عند جبريل من المنزله والقدر والرتبه الا ان يقال انه ليس بمجنون
فان قيل لم لا يجوز ان يقال قوله وانه لقول رسول كريم صفه لمحمد
لا لجبريل قلنا لا لان قوله ولقد راه بالافق المبين يبطل ذلك ه الحجه
الرابعه عشر قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فالمراد من
هذا التشبيه اما تشبيه يوسف بالملك في صورته او في سيرته والثاني
اولى لانه شبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بالسيره لا بالصوره
فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشهوه ونفي الحرص على طلب
اللذات الحسيه واثبات ضد ذلك وهي صفه الملئكه وهي غض البصر ومنع
النفس عن الميل الى المحرمات فدلت هذه الايه على اتفاق العقلا من
الرجال والنسا والمومن والكافر على اختصاص الملئكه بالدرجات الفايقه
على درجات البشر ه فان قيل قول المراه فذلكن الذي لمتنني
فيه يقتضي ان يكون تشبيه يوسف بالملك انما وقع في الصوره لا في السيره

لان ظهور عذرها في شدة عشقها انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا
بسبب فرطه في الزهد قلنا ان شدة عشقها لم يحتمل ان يكون
بسبب غاية زهده لان الانسان حريص على ما منع فكما ان اعراض المعشوق
اكثر كان شدة عشق العاشق اكثر ه الحجة الخامسة
عشر قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعا
لى اما المكلفون او من عداهم ولا شك ان المكلفين افضل من غيرهم ه
واما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والجن والانس والشياطين
ولا شك ان الانس افضل من الجن والشياطين فلو كان افضل ايضا من الملك
لزم ان يكون افضل من جميع المخلوقات فكان ينبغي ان يقول وفضلناهم على
من خلقنا وعلى هذا التقدير يصير لفظ كثير ضايعا وذلك غير جايز فعلمنا
انه ليس افضل من الملك فان قيل هذا تمسك بدليل الخطاب وهو
ان تخصيص الشي بالذكر يدل على ان حال الباقي بخلافه وايضا فهب ان
جنس الملائكة افضل من جنس البشر لكن لا يلزم ان يكون كل فرد من افراد
هذا الجنس اشرف من كل فرد من افراد ذلك الجنس وايضا ويحتمل
ان يكون المراد وفضلناهم في الكرامة المذكورة في اول هذه الاية وهي الكرامة
في حسن الصورة ومزيد الذكا والقدرة على الاعمال العجيبة واذا كان هذا
نحن نسلم ان البشر ليس افضل من الملك في هذه الامور لكن لم قلتم انه ليس افضل
منه في كثرة الثواب ه قلنا اما السوال الاول فجوابه من وجهين
احدهما هب ان هذا تمسك بدليل الخطاب الا انه حجة بدليل ان من قال
اليهودي اذا مات لم يبصر شيا فانه يضحك من هذا الكلام لعلمه انه لما كان
المسلم كذلك لم يكن لذكر اليهودي فايدة وهذا يدل على ان تخصيص اليهودي
بالذكر يوجب نفي الحكم عما عداه ه الثاني ان هذا ليس تمسكا
بدليل الخطاب بل هو تمسك بانه لو كان البشر مفضلا على الكل لكان لفظ

كثير ضايعا ومعلوم انه غير جايز ه واما السوال الثاني فجوابه انا نتمسك في
بيان ان جنس الملك افضل من جنس البشر لا في بيان احوال الافراد واذا ثبت
هذا التفاوت في الجنس كان الظاهر فضل الفرد على الفرد الا عند بيان
المعارض واما السوال الثالث فجوابه ان قوله ولقد كرمنا بني ادم
يتناول تكريمهم بالهداية والتوفيق للطاعة وقوله وفضلناهم يجب ان يكون عايدا
الى كل واحد من هذه الاحوال ه الحجة السادسة عشر
قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك
وهذا يدل على ان حال الملك اشرف ه الحجة السابعة عشر قوله
ما نهاكما ربكما عن تلكما الشجرة الا ان تكونا ملكين وهذا يدل على ان منصب الملك اشرف
وفي هذين الدليلين ابحاث دقيقة ه الحجة الثامنة عشر
قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى واذا ذكرني عبدي في ملا ذكرته في ملا خير
من ملايه وهذا يدل على ان الملا الاعلى اشرف ه الحجة التاسعة
عشر لا شك ان كمال حال الاجساد لا يحصل الا عند اتصال الارواح بها والا
الملائكة ارواح محضة والجسد جسم كثيف استنار بنور الارواح ثم ان كمال هذه
الارواح هو ان تتصل بعالم الملائكة كما قال تعالى يا ايتها النفس المطمينة ارجعي
الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي فجعل كمال حال الارواح
المنفصلة من هذا العالم ان تدخل في عباده واوليك العباد ليس الا الملائكة فان
قوله يا ايتها النفس المطمينة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي
وادخلي جنتي فجعل كمال حال الارواح المنفصلة من هذا العالم ان تدخل في عباده
واوليك العباد ليس الا الملائكة فان قوله يا ايتها النفس المطمينة خطاب مع جميع
الارواح البشرية ليسوا الا الملائكة وايضا قال في شرح عظم ثواب المطيعين
والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم فجعل تسليم الملائكة عليهم منزلة
عالية ودرجة عظيمة لهم ولولا ان عالم الملائكة اشرف والا لم تكن اتصال ارواح

البشريه سبب السعادة هذه الارواح البشرية الحجة العشرون
الملائكة مبرؤون عن الشهوة والغضب والخيال والوهم وهذه الصفات هي
الحجب القوية على تجلي نور الله تعالى ولا كمال الا بحصول ذلك التجلي ولا نقصان
الا بحصول ذلك الحجاب فلما كان هذا التجلي حاصلا لهم في اكثر الاوقات وتكون
الارواح البشرية محجوبة عن ذلك التجلي علمنا انه لا نسبة لكمالهم الى كمال البشر
والذي يقال الخدمة مع كثرة العوائق ادل على الاخلاص من الخدمة بدون العوائق
كلام خطابي لان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول ذلك التجلي
فاي موضع كان حصول ذلك التجلي اكثر وعن المعارف ابعد كان الكمال والسعادة
اتم ولهذا قال في صفة الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال عليه السلم
وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة الحجة
الحادية والعشرون الروحانيات فضلت الجسمانيات من وجوه احدها انها نورانية
علوية والجسمانية ظلمانية سفلية وثانيها ان علومها اتم وذلك لان الحكما
زعموا ان الروحانيات السماوية مطلعون على اسرار المغيبات ناظرون في اللوح المحفوظ
عالمون بكل ما يحدث في المستقبل وبكل ما وجد في الماضي وثالثها ان
علومهم فعلية كلية دائمة وعلوم البشر بالضد انفعالية منقطعة ورابعها
ان افعالهم اتم لانهم دائما مواظبون على الخدمة يسبحون الليل والنهار لا يفترون
لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان وطعامهم التسبيح وشرابهم
التقديس وانسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله متجردون عن العلائق البدنية مبرؤون
عن الحجب الشهوانية والغضبية فاين احد البابين من الاخر وخامسها
الروحانيات لهم قدرة على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام والقدرة التي لهم ليست
من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك ترى القطعة الضعيفة
من النبات في بدو نموها تفتق الاحجار وتشق الصخور وما ذاك الا لقوة فاضت
عليها من جواهر القوى الجسمانية فما ظنك بتلك القوى السماوية فالروحانيات

فالروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل
الثقال ولا يستصعبون نقل الجبال فالارواح تهب بتحريكاتها والسحاب تعرض وتزول
بتصريفاتها والزلازل تطرى بقوتها والاثار العلوية تحدث بمعونتها والكتاب الكريم
ناطق بذلك فما قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا ومعلوم ان شيئا من هذه
الاحوال لا يصدر عن الارواح البشرية فاين احدهما من الاخر الحجة
الثانية والعشرون الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبعة
وسائر الكواكب والافلاك فهي كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح
فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلاف احوال
الكواكب والافلاك مباد لحصول الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل
من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتربيع والمقابلة والمقارنة
وكذا مناطق الافلاك تارة ينطبق بعضها على بعض وهو الرتق وعنده يبطل عمارة
العالم واخرى ينفصل عن البعض وهو الفتق وعنده تنتقل العمارة في هذا العالم
من جانب الى جانب فاذا راينا ان هياكل العالم العلوي مستولية على ارواح العالم
السفلي لاسيما وقد دلت المباحث الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولة
ارواح العالم العلوي وكمالات هذا العالم معلولات لكمال ذلك العالم فكما لا نسبة
كالشعلة الصغيرة في البحر الاعظم هذه الارواح البشرية كالذرات واما البحار
والعيون والجبال والمعادن فهي الارواح العلوية فكيف يمكن ان يقابل احدهما
بالاخر فهذا جملة ادلة الفريقين في هذه المسالة على الاختصار وبالله التوفيق

المسألة الرابعة والثلثون في كرامات الاولياء

المعتزلة ينكرونها ووافقهم الاستاذ ابو اسحق من اصحابنا واكثر اصحابنا يجوزونها
وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا وجوه الحجة الاولى
ان حدوث الحبل لمريم عليها السلم من غير ذكر من خوارق العادات وحصول
الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات وايضا

تاكانت من الانبيا فوجب ان تكون هذه الوقايع من كرامات الاوليا فان قيل
لم لا يجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت معجزات لنبي ذلك الزمان وهو زكريا قلنا
هذا باطل لوجوه الاول ان المعجز لابد وان تكون امرا ظاهرا للمكلفين
حتى يمكن الاستدلال بها على المنكر وظهور جبريل لمريم وحبلها من غير ذكر ما كان
يطلع عليه احد الا مريم فكيف يمكن جعل هذه الاشيا معجزا لزكريا ه وثانيها
ان عند حصول المعجز لبعض الانبيا لابد وان يكون الرسول حاضرا ولابد وان يكون
القوم حاضرون حتى يمكن الرسول من الاستدلال بذلك المعجز في الوقت الذي
كان يقول جبريل لمريم وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا كان زكريا
حاضرا هناك حتى يستدل بظهور هذه الخوارق على نبوة نفسه بل ما كان احد من البشر
حاضرا بدليل قوله فاما ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم
انسيا ان هذه الاشيا معجزة لزكريا وثالثها ان حصول المعجز لابد وان
يكون بالتماس الرسول وكان زكريا عليه السلم غافلا عن كيفية هذه الاشيا
بدليل قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
هذا قالت هو من عند الله فدل هذا على ان ذلك ما كان معجزة لزكريا عليه السلم
ه ورابعها انه تعالى ذكر هذه الخوارق في معرض تعظيم حال مريم
ولم يذكر معها ما يشعر بجعلها معجزة لاحد من الانبيا ولو كان المقصود منها اظهار
تصديق زكريا الا اظهار كرامة مريم لكان ذكر زكريا عليه السلم عند ذكر هذه
الخوارق اولى من ذكر مريم فلما لم يكن الامر كذلك علمنا ان المقصود منها اكرام
مريم لا تصديق زكريا ه الحجة الثانية ان الله تعالى ابقى اصحاب
الكهف ثلثمايه سنه وازيد في النوم حيا من غير افة وهم ما كانوا من الانبيا فوجب
ان يكون هذا من باب الكرامات فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ذلك كان معجزا
لبعض الانبيا وان كنا ما عرفناه قلنا هذا باطل من وجهين الاول
ان تلك الاحوال لو كانت معجزة لانسان لما جاز اخفاؤها وهاهنا اجتهد في اخفائها

حيث قالوا ولا يشعرن بكم احدا ه والثاني وهو ان بقاء قوم مدة ثلثمايه سنه
لا يمكن ان يصير معلوما للخلق وما لا يمكن ان يصير معلوما للخلق لا يمكن جعله معجزا دالا
على صدق مدعي النبوه فثبت ان هذا لا يصلح ان يكون معجزا فلم يبق الا ان يكون
كرامة ه الحجة الثالثة ان تشريف الله تعالى عبده بمعرفته ومحبته اعظم
واعلى من اعطايه رغيفا في مفازة او سقيه شربة من الما فاذا لم يبعد الاول كيف يبعد
الثاني ه

وَاحْتَجَّ المُنْكِرُونَ بِوُجُوهٍ الحجة

الاولى ان تجويز الكرامات يفضي الى القول بالسفسطة لانا اذا جوزنا الكرامات
فلعل الله تعالى قلب الحجر ياقوتا كرامة لبعض الاوليا ولعله خفف الجبل كرامة
لولي ولعله خلق هذا الانسان الشيخ في هذه الساعة كرامة لولي ثالث ومعلوم
ان تجويزه يفضي الى الجهالات ه الحجة الثانية من شرط الدليل انه اين
ما حصل حصل معه المدلول وظهور الخوارق يدل على النبوه فلو حصل في حق
النبي وفي حق غيره يخرج عن كونه دالا على صدق النبي وذلك باطل بالاجماع ه
الحجة الثالثة لو جاز ظهور هذه الخوارق في بعض الاوليا لجاز في
حق الباقين وعلى هذا التقدير يخرج انخراق هذه العادات عن كونه دليلا على النبوه
وعن كونه دليلا على الكرامه ه الحجة الرابعة لو ظهرت هذه الخوارق
على النبي وعلى غيره لم يبق لظهورها وقع ولا منية كما ان المنصب الذي يصل اليه الشريف
والخسيس فانه لا يبقى له وقع ه ولما اتفق العقلا على ان ظهور هذه الخوارق منصب
عظيم علمنا انه لابد وان يكون مخصوصا بالانبيا ه الحجة الخامسة
لو ظهرت الكرامات على انسان ثم ادعى ذلك الانسان على احد مالا او ما ان
يطالب بالبينة او لا يطالب بالبينة لا جائز ان يطالب بالبينة لانه ظهر بتلك الكرامه
كمال درجته عند الله تعالى ومتى كان كذلك امتنع ان يكون في ادعا المال على
الغير ولا يجوز ان لا يطالب بالبينة لقوله عليه السلم البينة على المدعي واليمين
على من انكر ولما بطل القسمان علمنا انه لا يجوز ظهور الكرامه ه والجواب

عن الشبهة الاولى ان منكر الكرامات يلزمه ذلك الاشكال لانه ان اثبت
للعالم فاعلا مختارا فلعل ذلك الفاعل فعل هذه الامور من قلب الجبال ذهبا وقلب
البحار دما او ما يشبه امثال من غير رعاية مصلحة عند من لا يوقف فاعليه الله تعالى
على رعاية المصالح او لمصلحة لا نعرفها نحن عند من يوقف فاعليه الله تعالى على رعاية
المصالح واما من ينكر الفاعل المختار فيلزمه هذا الاحتمال ايضا لان سبب حدوث
الحوادث في هذا العالم تشكلات فلكية واتصالات كوكبية على مذهبه ولا يبعد
ايضا ان يحدث في الفلك تشكل غريب يوجب حدوث هذه الخوارق في هذا
العالم فثبت ان هذا الاشكال لازم على كل الفرق ه والجواب
عن الشبهة الثانية ان الكرامات والمعجزات وان اشتركا في كون كل واحد
منهما خارقا للعادة لكن يمتاز المعجز عن الكرامة من وجوه ه احدها ان الدعوى
شرط في النبوة وليست شرطا في الكرامة ه وثانيها ان الحاصل في
النبوة ادعا الكرامة وفي الكرامة اما ان لا يحصل الدعوى وان حصلت لكنها لا تكون
دعوى النبوة بل دعوى الكرامة ه وثالثها ان المعجز لا يكون لها
معارضة والكرامة قد يكون لها معارضة ه والجواب عن الشبهة
الثالثة ان هذا الذي ذكرتموه علينا لازم في المعجزات عليكم ولانه تعالى اذا بعث
جماعة من الانبيا واظهر على يد كل واحد منهم فعلا خارقا للعادة فحينئذ يصير
انخراق العادات موافقا للعادات وذلك يقدح في كون المعجز معجزا فان قلتم ان
كثرة المعجزات انما يجوز بشرط ان لا يصير انخراق العادة عادة فهو جوابنا
في الكرامات ه والجواب عن الشبهة الرابعة ان دليل النبوة ليس
هو الفعل الخارق للعادة فقط بل هو الفعل مقرونا بدعوى النبوة مع عدم المعارضة
وهذا المجموع لا يحصل لغير الانبيا فلا يلزم سقوط وقعها ه والجواب
عن الشبهة الخامسة ان ظهور الكرامة عليه لا يوجب كونه صادقا في جميع الامور
فلا جرم يجوز مطالبته بالبينة والله اعلم ه

المسئلة الخامسة

والثلثون في احكام الثواب والعقاب

وفيه فصول الفصل الاول في حكم الثواب اعلم ان المكلف
اما ان يكون مطيعا او عاصيا فان كان مطيعا فالله تعالى يثيبه وزعم البصريون
من المعتزلة ان ادا الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى ومذهبنا انه
ليس لاحد حق على الله تعالى لنا وجوه الحجة الاولى ان
الانعام يوجب على المنعم عليه الاشتغال بالشكر والخدمة ونعم الله تعالى على
العبد في الماضي والحاضر كثيرة خارجة عن الحصر والاحصا كما قال تعالى وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا كان كذلك فتلك النعم السالفة توجب على العبد
الاشتغال بالطاعة والشكر وادا الواجب لا يكون سببا لاستحقاق شي اخر
فوجب ان لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله
تعالى ه الحجة الثانية لو كان العمل علة لوجوب الثواب لكان
اما ان يمتنع من الله تعالى ان لا يثيب او يصح فان امتنع ان لا يثيب لكون الصانع
علة موجبة لذلك الثواب لا فاعلا مختارا وان صح فيقدر ان لا يثيب ان لم يصر مستحقا
للذم لم يتحقق معنى الوجوب وان صار مستحقا للذم لزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا
بسبب ذلك الفعل الذي يفعله وذلك محال فان قيل انه تعالى اذا علم وجود
شي فان لم يصح منه تركه كان موجبا بالذات وان صح لزم ان يكون قادرا على تجهيل
نفسه وهو محال ه قلنا قد ذكرنا ان علمه بالوقوع تبع للوقوع الذي هو
تبع للقصد الى الايقاع والتابع لا يكون منافيا للمتبوع بخلاف فعل العبد فانه عند
الخصم واقع بقدرة العبد وارادته فلو صار ذلك الفعل سببا لان يجب على الله تعالى
فعل الاثابة لزم ان يكون العبد قد الجا الله تعالى بذلك الفعل الى ايجاد الثواب
الجا لا يمكنه تركه وذلك محال ه شبهة الخصم قوله تعالى جزا
بما كانوا يعملون وامثاله ه والجواب ان العمل عندنا علامة حصول
الثواب لا انه علة موجبة له ه وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الجزا على الثواب

الفصل

الثاني أما المكلف العاصي فهو إما أن يكون كافرا أو غير كافر
أما الكافر فهو على قول أكثر الأمة يبقى مخلدا في النار وأما العاصي الذي ليس بكافر وإن كا
نت معصيته كبيرة فللأمة فيه ثلاثة أقوال قول من قطع بأنه لا يعاقب وهذا
قول مقاتل بن سليمان وقول المرجئة الخالصة، وثانيها قول من قطع بأنه
يعاقب وهو قول المعتزلة والخوارج، وثالثها قول من لا يقطع
لا بالعفو ولا بالعقاب وهو قول أكثر الأمة وهو المختار، أما المرجئة فإنهم
تمسكوا على صحة قولهم بآيات أحدها قوله تعالى حكاية عن موسى إنا قد
أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى فهذه الآية صريحة في أن ماهية العذاب
مختصة بمن كذب وتولى فمن لم يكن مكذبا بالله تعالى ولا متوليا عن دينه لم يكن للعذاب
به تعلق، وثانيها قوله تعالى كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها
ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء أخبر أن كل فوج
يدخلون النار فإنهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبناه وهذا صريح في أن
كل من دخل النار كان مكذبا بأنبياء الله تعالى فيقتضي أن من لم يكن كذلك لم يدخل
النار، وثالثها قوله تعالى فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي
كذب وتولى، لا يقال قوله فأنذرتكم نارا تلظى مخصوصة وهي مختصة بالأشقى
الذي كذب وتولى فلم قلتم إن سائر النيران لا بد وأن تكون متلظية والآية دلت على
أن النار المتلظية نصيب الكفار وحينئذ يحصل المطلوب، ورابعها
قوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين دلت هذه الآية على اختصاص
الخزي بالكافرين ثم إن كل من دخل النار فقد حصل الخزي لقوله تعالى ربنا
إنك من تدخل النار فقد أخزيته فلما لم يحصل الخزي إلا للكافر وجب أن لا يحصل
دخول النار إلا لهم، الحجة الخامسة قوله تعالى يا عبادي
الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا حكم
بغفران الذنوب ولم يشترط فيه التوبة وذلك يدل على أنه تعالى يغفر الذنوب

قبل التوبة وبعدها، فإن قيل فيلزم دلالتها على مغفرة الكفر لأنه من الذنوب
قلنا هب أن هذا العام دخله هذا التخصيص فيبقى فيما عداه حجة، وأيضا
لفظ العباد في القرآن مختص بالمؤمنين قال تعالى عينا يشرب بها عباد الله، الحجة
السادسة قوله تعالى وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال
كقولك رأيت الأمير على أكله أي حال أكله فكذا هنا دلت هذه الآية
على أنه تعالى يغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم ومع حصول التوبة فعلمنا أنه يحصل الغفران
بدون التوبة مقتضى هذا الدليل حصول الغفران للمشرك لأن الشرك ظلم بدليل
قوله تعالى إن الشرك لظلم عظيم إلا أنه ترك العمل به لقوله تعالى إن الله لا يغفر أن
يشرك به فيبقى حجة فيما عداه والفرق أن الكفر أعظم حالا من المعصية، الحجة
السابعة قوله تعالى وهل نجازي إلا الكفور ولفظ الكفور للمبالغة فوجب أن يختص
هذا الحكم بالكافر الأصلي، لا يقال هذا معارض بقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به
لأنا نقول لما وقع التعارض بين العفو وبين الوعيد كان الرجحان لجانب العفو على
ما سيأتي إن شاء الله في وجوه الترجيحات، الحجة الثامنة أنه تعالى
جعل المكلفين صنفين فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت
وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون جعل كل من اسود وجوههم
من الذين كفروا بعد إيمانهم وجعل من ابيضت وجوههم أهل الثواب أقصى ما في
الباب أن يقال مشكل هذا بالكافر الأصلي فيقول خص العموم في هذه الصورة فيبقى
حجة فيما سواها، الحجة التاسعة قوله تعالى وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة
ووجوه يومئذ عليها غبرة الآية وجه الاستدلال بهذه الآية كما تقدم في الآية
الثامنة، الحجة العاشرة أنه تعالى قسم المكلفين إلى ثلاثة أقسام
السابقين وأصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ثم ذكر أن السابقين وأصحاب الميمنة
في الجنة وأن أصحاب المشأمة في النار ثم بين أن أصحاب المشأمة هم الذين يقولون أئذا
متنا وكنا ترابا وعظاما أإنا لمبعوثون ولما ثبت أن أصحاب النار ليسوا إلا أصحاب

مسفرة

اصحاب المشامة وهم الذين ينكرون البعث وجب ان يقال اصحاب النار ليسوا الا
الذين ينكرون البعث ترك العمل به في حق سائر الكفار فيبقى حجة في الفساق
الحجة الحادية عشر صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فانه
يخزى فصاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لانه
مومن والمومن لا يخزى اما قلنا انه مومن لقوله تعالى وان طايفتان من المومنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر
الله سماهم مومنين حال ما وصفهم بالبغي وانما قلنا ان المومن لا يخزى لقوله
تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا
معه ولقوله تعالى حكاية عن المومنين ولا تخزنا يوم القيمة ثم قال فاستجاب لهم ربهم
فثبت ان صاحب الكبيرة مومن وان المومن لا يخزى فلزم ان صاحب الكبيرة لا يخزى
انما قلنا ان من دخل النار فقد اخزي لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته
ولما ثبتت هاتان المقدمتان لزم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار الحجة
الثانية عشر الايمان اقوى من الكفر فلما لم ينفع مع الكفر شي من الطاعات وجب ان لا
يضر مع الايمان شي من المعاصي الحجة الثالثة عشر الكافر اذا
اسلم ازال ثواب ايمانه عقاب كفره فدل هذا على ان ثواب الايمان ازيد من عقاب
الكفر وعقاب الكفر لا شك انه ازيد من عقاب الفسق بل كثير وعند الحبوط والمقابلة
يفضل ثواب الايمان لا محالة فوجب القطع بان المومن من اهل الجنة لا يقال
انه اذا كفر بعد ايمانه فعقاب كفره يزيل ثواب ايمانه لانا نقول هب
انه كذلك لكن بهذا الطريق لا يظهر ان عقاب الفسق ازيد من ثواب الايمان وبالطريق
الذي ذكرناه يظهر ان ثواب الايمان ازيد من عقاب الفسق فكان الترجيح لدليلنا
والله اعلم

الفصل الثاني في حكاية ادلة المعتزلة على القطع بالوعيد

اعلم انهم تمسكوا في المسلة بالقران والاخبار
اما القران فمجموع ما يتمسكون به من الايات محصور في ثلثة انواع احدها

انهم تمسكوا باللفظ في معرض الشرط وزعموا انه يفيد العموم وثانيها
تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف فيها وثالثها
تمسكوا بصيغة الذين اما النوع الاول فهو ايات الحجة
الاولى قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
ومعلوم ان من ترك الصلوة والزكوة والحج وقتل وزنا ولاط فقد تعدى الحدود
فان قيل الحدود لفظ جمع دخل فيه التعريف فيفيد العموم فتعدي العموم
فتعدي الحدود لا يصدق الا عند تعدي جميع الحدود وهو اما ان لا يكون ممكنا
او كان ممكنا لكنه لا يثبت الا في حق الكافر اما انه غير ممكن فلان من تعدى بالمجوسية
لا يمكنه ان يتعدى باليهودية ومن تعدى بالفعل لا يمكنه في تلك الحالة ان يتعدى
بالترك وايضا وان كان ذلك ممكنا الا انه لا يتحقق ذلك الا في حق الكافر
فكانت الاية مختصة بالكفار فعلمنا انه تعالى شرح حدود المواريث في مقدمة هذه الاية
ثم قال تلك حدود الله فانصرف هذا الحد الى الحدود المذكورة فيما تقدم وهي حدود
المواريث ثم قال ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده لابد وان يكون منصرفا
الى الحدود المذكورة فيما قبل ذلك فثبت ان هذا الوعيد مختص بمن تعدى الوعيد
المذكورة في المواريث الحجة الثانية قوله تعالى ومن يقتل مومنا
متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها واذا ثبت ان جزاه ذلك وجب ان يصل اليه لقوله تعالى
من يعمل سوءا يجز به لا يقال الاية نزلت في بعض الكفار لانا نقول العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الحجة الثالثة قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا الى قوله ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال
او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير الحجة
الرابعة قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره الحجة
الخامسة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن
يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا الحجة السادسة

قوله تعالى انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ٥
الحجة السابعة قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما ولا شك ان هذا
الوعيد يتناول الظالم سواء كان كافرا او مومنا ٥ الحجة الثامنة
انه تعالى قال بعد تعديد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له
العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا ٥ الحجة التاسعة قوله تعالى من
جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ امنون ومن جاء بالسيئة فلما دل النصف
الاول من هذه الاية على ان الوعد حاصل على جميع الطاعات دل النصف
الثاني منها على ان الوعيد حاصل على جميع المعاصي ٥ الحجة العاشرة
قوله تعالى واما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي الماوى ٥ الحجة
الحادية عشرة انه تعالى حكى قول المرجئة فقال وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة
ثم انه تعالى كذبهم في هذه المقالة بقوله قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده
ام تقولون على الله ما لا تعلمون ثم ذكر المذهب الصحيح فقال بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واعلم
ان التمسك بهذه الايات مفتقر الى بيان ان كلمة من في معرض الشرط للعموم وعليه
دليلان الاول اذا قال من دخل داري اكرمته حسن
منه استثناء كل واحد من العقلاء والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
فيه لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لا بد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى
منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او لا يعتبر والاول باطل
لوجهين احدهما انه يلزم ان لا يبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني
فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء الا زيدا لان
الصحة حاصلة في الموضعين لكن الفرق بينهما معلوم ٥ وثانيهما ان الاستثناء
من العدد يخرج ما لولاه لدخل فوجب ان يكون الاستثناء في جميع المواضع كذلك
دفعا للاشتراك ٥ وثالثها انه تعارض النقل في هذه المسئلة فقال بعض

اهل اللغة الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح ولما حصل التعارض وجب التوقف
فقول الصحة من لوازم الوقوع ولا ينعكس فلو جعلناه حقيقة
في الوقوع امكن جعله مجازا عن الصحة لحصول الملازمة اما لو جعلناه حقيقة
في الصحة لا يمكن جعله مجازا عن الوقوع لعدم الملازمة فكان جعله في الوقوع
اولى فثبت ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وعند هذا تم التعليل ٥ الحجة
الثالثة على ان صيغة من في معرض الشرط تفيد العموم انه لما نزل قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن
محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى وجه
الاستدلال به انه تمسك بعموم اللفظ والرسول عليه السلام ما انكر عليه
ذلك فدل هذا على ان هذه الصيغة للعموم القسم الثاني
من اقسام صيغ العموم من الايات التي تتمسك المعتزلة بها في الوعيد صيغة
الجمع المحلاة بحرف التعريف ٥ فالحجة الاولى قوله تعالى ان
الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ٥
الحجة الثانية قوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا
٥ الحجة الثالثة قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا ٥ الحجة
الرابعة قوله تعالى ولو يواخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن
يوخرهم الى اجل مسمى بين الله تعالى انه يوخر عقابهم الى يوم اخر وذلك
انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم واعلم ان التمسك بهذه
الايات مفتقر الى ان المحلى بحرف التعريف يفيد العموم ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم
ابو بكر بقوله الائمة من قريش والانصار سلموا صحة تلك الحجة ولولا
ان الجمع المحلى بحرف التعريف يفيد العموم والا لما صحت تلك الحجة لان
قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم اخرين اما قولنا

حصين

بيان

كل الأئمة من قريش يثبت كون الأئمة من غير قريش الحجة الثانية

أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب أن يكون هذا الجمع مقتضيا

للاستغراق أما أنه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وأما

أنه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالإجماع وأما أنه متى كان كذلك

وجب كون المؤكد في أصله للاستغراق لأن هذه الألفاظ مسماة بالتأكيد إجماعا

والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الأصل فلو لم يكن إفادة الاستغراق

حاصلة في الأصل وإنما حصلت بسبب هذه الألفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الألفاظ

في تقوية الحكم الثابت في الأصل بل في إعطاء حكم جديد فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة

وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان ثابتا في

الأصل الحجة الثالثة أنه يصح استثناء أي واحد يفرض منه

وذلك يدل على كونها للعموم القسم الثالث من صيغ العموم

ما يتمسك به المعتزلة في هذا المقام وهو صيغة الجمع مقرونا بحرف الذين كقوله

تعالى ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم

إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا الذين تتوفاهم

الملائكة ظالمي أنفسهم والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها ونحوهم

ذلك فهذا مجموع الآيات التي يتمسكون بها في المسألة وأما الأخبار

فثلاثة أحدها قوله عليه السلام من كان ذا لسانين وذا وجهين كان

في النار ذا لسانين وذا وجهين وثانيها قوله عليه السلام من غصب

من أرض شبرا طوقه يوم القيامة من سبع أرضين وثالثها قوله

عليه السلام والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه ورابعها

قوله عليه السلام من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الآخرة ولا شك أن

صيغ العموم في هذه الأحاديث متناولة للكفار ولأهل الصلاة من أهل الصلاة

هذا مجموع كلام المعتزلة في هذه المسألة واعلم أن أصحابنا أجابوا

من وجوه أولها لا نسلم أن صيغة من في معرض الشرط للعموم ويدل

عليه وجوه أحدها أنه لو قال كل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال

كل من دخل داري وبعض من دخل داري ويقال أيضا كل الناس

كذا بعض الناس كذا ولو كانت لفظة من عند الشرط تفيد الاستغراق لكان

إدخال لفظ الكل عليه تكريرا وإدخال لفظ البعض عليه نقضا وكذا القول

في لفظ الجمع المعرف وثانيها أن هذه الصيغ جاءت في كتاب الله

تعالى تارة والمراد منها الاستغراق وأخرى والمراد منها البعض فإن أكثر عمومات

القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الأصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر

المشترك بين الصورتين وذلك بأن يحمل على إفادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد

الاستغراق أو لا يفيده وثالثها أن هذه الصيغ لو أفادت

الاستغراق لما حسن الاستفهام لكنه مستحسن فإن من قال جاءني كل الناس

حسن أن يقال وهل جاء الملك وهل جاء الوزير فدل على أن هذه الألفاظ غير

موضوعة على التعيين أما التمسك بدليل الاستثناء فجوابه أن الاستثناء

يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحت المستثنى منه ويدل عليه وجوه أحدها

أنه ثبت في أصول الفقه أن ظاهر الأمر لا يفيد التكرار مع أنه يصح أن يقال صل

إلا في الوقت الفلاني ومن المعلوم أن الاستثناء لا يفيد إلا منع الصحة وثانيها

أن صيغ العموم القلة يصح دخول الاستثناء فيها وصيغ جمع القلة لا تفيد الاستغراق

والإلما كانت جموع قلة وثالثها أن سيبويه نص على أن جمع السلامة

من جموع القلة مع أنه يصح دخول الاستثناء فيها ورابعها أنه يصح أن

يقال اصحب جمعا من العلماء إلا فلانا ومعلوم أن تأثير الاستثناء في هذه الصورة ليس

إلا في المنع من الصحة المقام الثاني في الاعتراض سلمنا أن هذه

الصيغ موضوعة للعموم ولكنها تفيد العموم قطعا أم ظاهرا أو ظنا الأول

ممنوع والثاني مسلم ونحن نقول على أن هذه الصيغ تفيد العموم ظنا وإذا كان

ذلك لم يجز التمسك بها في هذه المسئلة انما قلنا انه يفيد الاستغراق ظنا لا
قطعا لوجوه احدها ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق قطعا لامتنع ادخال
لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال ولما اجمعوا على انه
يحسن ادخال الالفاظ المؤكدة عليها علمنا ان افادتها للاستغراق ظنيه
لا قطعيه وثانيها ان العلم بان هذه الالفاظ موضوعه للاستغراق اما ان يحصل
بخبر الواحد او بخبر التواتر والاول باطل والا لما وقع الخلف فيه وهي الثاني
لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وثالثها انا نرى الناس كثيرا ما يعبرون
عن الاكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة قال تعالى واوتيت
من كل شي ومعلوم انها ما اوتيت من العرش والكرسي والجنة والنار وعلمنا ان العادة
العامة جارية باطلاق لفظ العام والجميع على الاكثر على وجه المبالغة واذا
كان هذا الامر معتادا علمنا ان دلالة هذه الالفاظ على الاستغراق دلالة ظنية
محتملة لا قطعية اذا ثبت هذا فنقول انه لا يجوز التمسك بهذه الالفاظ
في هذه المسئلة لان هذه المسئلة قطعيه فالتمسك فيها بالدلايل الظنيه باطل ۞
المقام الثالث الاعتراض سلمنا ان هذه الالفاظ تفيد معنى
الاستغراق افادة قطعية ولكن العقلا اجمعوا على ان التمسك بالعمومات
مشروط بان لا يوجد شي من المخصصات فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص
الى العمومات فلم قلتم لم يوجد هنا شي من المخصصات حتى يتم استدلالكم اقصى
ما في الباب ان يقال بحثنا وطلبنا فلم نجد من المخصصات شيا لكن الاستدلال
بعدم الوجدان على عدم الوجود في غاية الضعف لا يقال فعلى هذا
التقدير يلزم ان لا يكون شي من العمومات مفيدا للقطع لانا نقول
الامر كذلك وما لم يقترن بالعمومات ما يدل على عدم المخصص لا يفيد اليقين ۞
المقام الرابع هب انه لا بد للمعترض من بيان الوجه التفصيلي
في انه لا يجوز التمسك بهذه العمومات لكنا نقول وجد المانع هنا من التمسك

بها من وجهين الاول ان الايات التي يتمسكون بها في عدم العفو
لا بد وان تكون عامة في الاحوال والاشخاص لم يتم استدلالكم والايات التي يتمسك
بها في العفو لا بد وان تكون خاصة في الاشخاص وفي الاحوال فالاثبات العفو
لكل الاشخاص واذا ثبت هذا لزم القطع بان دلايلكم عامة ودليلنا خاص والخاص
مقدم على العام فوجب القطع بان الايات الداله على العفو مقدمه على هذه
العمومات ۞ الوجه الثاني وهو ان اكثر هذه العمومات نازلة في
حق الكفار على ما اشتمل على شرحها كتب التفسير ونحن وان كنا نعتقد ان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الا انا نعتقد ان دلالته في غير محل السبب
ليست دلالة قويه قاطعه بل دلالة ظنيه ضعيفه واذا كان كذلك لم تكن دلالتها
على الاستغراق قويه صالحه لان يتمسك بها في هذه المسئلة القطعيه ۞
المقام الخامس ان عمومات الوعيد معارضة لعمومات الوعد
وهي كثيرة في القران كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وبالجملة
فالقران مملوء منها اذا عرفت هذا فنقول عمومات الوعد راجحة
على عمومات الوعيد وبيان هذا الترجيح من وجوه الاول
ان عمومات الوعد اكثر والاكثر راجح لانا بينا في كتاب المحصول في الاصول
ان الترجيح بكثرة الدلايل امر معتبر في الشرع ۞ والثاني ان قوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة
لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف مشعر
بان علة ذلك الحكم هو ذلك الوصف واذا كان كذلك وجب في كل حسنة
ان تكون مذهبة لكل سيئة ترك العمل في الحسنات الصادرة عن الكفار
فانها لا تذهب الكفر فبقي معمولا به في الباقي ۞ الثالث انه تعالى قال
من جا بالحسنة فله عشر امثالها ومن جا بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى
زاد على العشر فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة

جنبه ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة
فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا تنبيه على ان جانب الحسنة راجح على
جانب السيئة ۞ والرابع انه تعالى قال في اية الوعد في سورة النساء
والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها
ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله وعد الله حقا انما ذكره للتاكيد ولم
يقل في شي من القران وعيد الله حقا واما قوله تعالى ما يبدل القول لدي
فهو باجماع المفسرين في حق الكفار وايضا فقوله تعالى ما يبدل القول لدي
يتناول الوعد والوعيد ۞ الخامس قوله تعالى ومن يعمل سوءا او
يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه
على نفسه وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة وطلب المغفرة
ليس بنفس التوبة فصرح سبحانه وتعالى في هذه الاية بانه سواء تاب او لم يتب
واذا استغفر الله غفر له ولم يقل في جانب المعصية ومن يكسب اثما فانما يجد الله
معذبا معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدلت هذه التنبيهات على ان
جانب الحسنة راجح ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان
اساتم فلها فانه تعالى بالغ في اظهار افعاله الحسنة حيث ذكرها مرتين وستر عليه
اساءته حيث لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات
راجح ۞ السادس انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قوله ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء لا يدل الا على العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه
الاية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتاكيد ولم يذكر شيئا
من ايات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سور
كثيرة فدل على ان عناية الله تعالى في الوعد اتم من عنايته في جانب الوعيد
۞ السابع ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من تاويل احد
الجانبين وصرف التاويل الى جانب الوعيد احسن من صرفه الى جانب الوعد

الوعيد

وذلك لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف اما اهمال الوعد فانه مستقبح
فكان صرف التاويل الى جانب الوعيد اولى من صرفه الى جانب الوعد ۞ الثامن
ان القران مملوء من كونه غافرا وغفورا وغفارا وان له الغفران والمغفرة وانه
رحيم كريم وان له المغفرة والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على
هذه المعاني قد بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة وليس في القران ما يدل
على انه بعيد عن الصفح والتجاوز والكرم وكل ذلك يفيد رجحان جانب الوعد
على جانب الوعيد الا ترى الى قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد
العقاب ذي الطول فقوله غافر الذنب ان كان المراد به العفو مع التوبة لصار
هذا عين قوله قابل التوب فيحصل التكرار ثم انه ذكر عقيب هذين الوصفين
ما يدل على الوعيد وهو قوله شديد العقاب وذكر عقيبه مرة اخرى ما يدل
على العفو والصفح فقال ذي الطول وكل ذلك يدل قطعا على ترجيح جانب
الوعد والاحسان ۞ التاسع ان هذا العاصي اتى باحسن الطاعات
وهو الايمان ولم يات بما هو اقبح القبائح وهو الكفر فاتى في طرفه الخيرات
بما هو الغاية واتى في طرفه الشر لا بما هو الغاية بل هو دون الوسط والرجل
اذا كان له عبد ثم اتى عبده بانواع الخدمة والطاعة ثم اتى في باب المعاصي والذنوب
بمعصية ليس في غاية القبح دون الوسط فلو ان المولى رجح تلك المعصية الخفيفة
على تلك الطاعة العظيمة لعد ذلك المولى لئيما مؤذيا بعيدا عن الكرم ومعلوم
ان هذا غير لائق باكرم الاكرمين وارحم الراحمين فعلمنا ان الرجحان حاصل لجانب
الوعد ۞ العاشر قال يحيى بن معاذ الهي ان كان توحيد ساعة
يهدم كفر خمسين سنة فكيف لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع
معه شيء من الطاعات كان مقتضى العقل ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي
والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهذا
كلام حسن ۞ الحادي عشر انا سنبين ان شاء الله تعالى ان

قوله ولعفر ما دون ذلك لا يمكن حمله على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله
على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية اما لو خصصنا عمومات الوعيد بالآية
لا يلزم التعطيل بل يلزم التخصيص ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل ٭
الثاني عشر ان مقصود الكريم الرحيم من الايجاد والخلق انما هو
الرحمة لا العذاب والخصم ولي الناس بهذا القول والاخبار الواردة في هذا المعنى
كثيرة منها قوله عليه السلم سبقت رحمتي غضبي وقوله خلقتهم ليربحوا علي
لا لاربح عليكم واذا كان كذلك فالمقصود الاصلي هو الرحمة والاحسان
والعذاب ليس مقصودا البتة فترجيح الوعد على الوعيد يقتضي ترجيح الاصل على
التبع وترجيح الوعيد على الوعد يقتضي ترجيح التبع على الاصل فكان الاول اولى
٭ الثالث عشر ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فنحن نرجح
عمومات الوعد بالآيات الدالة على العفو والغفران وهذا الترجيح يجب المصير
اليه وذلك لان آيات العفو لا بد وان تكون خاصة وآيات العذاب لا بد وان تكون عامة
والا لم تدل على مقصودهم والعام والخاص اذا تعارضا ترجح الخاص على العام فثبت
بمجموع هذه الوجوه ان عمومات الوعد راجحة وسقط عمومات العذاب بالكلية
٭ قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد اولى ويدل عليه وجوه
الاول ان الامة مجمعة على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل
التنكيل وذلك يدل على انه يستحق العذاب اذ لو لم يكن مستحقا للعذاب لما
جاز لعنه ولا اقامة الحد عليه واذا ثبت انه في هذه الحالة مستحق العقاب استحال
ان يكون مستحقا للثواب لان العقاب مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة
خالصة دائمة والجمع بينهما محال فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا وثبت ان استحقاق
العقاب حاصل في الحال فوجب ان يكون الاستحقاق للثواب غير حاصل
في الحال فثبت بهذا الطريق ان عمومات الوعيد راجحة على عمومات الوعد
وهذا الذي ذكرناه جميع مقدماته ظاهر الا قولنا ان الفاسق يلعن ويقام عليه

١٩٨

عليه الحد على سبيل التنكيل فنقول الدليل على انه يلعن قوله تعالى في
قاتل المومن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله الا لعنة الله على الظالمين ٭
والدليل على انه يقام عليه الحد على سبيل التنكيل قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والدليل على انه يجلد على سبيل العذاب
قوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المومنين والدليل على انهم
من اهل الخزي قوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
الى قوله ذلك لهم خزي في الدنيا فثبت بهذه الوجوه ان استحقاق العذاب حاصل
فكان استحقاق الثواب زائلا وهذا يقتضي ترجيح جانب الوعيد على جانب
الوعد هذا غاية تحقيق المعتزلة في هذا المقام ٭ الوجه الثاني في
ترجيح جانب الوعيد ان آيات الوعيد خاصة وآيات الوعد عامة والخاص مقدم
على العام ٭ الوجه الثالث ان الناس جبلوا على الفساد والشر
فكانت الحاجة الى الزاجر اشد فكان جانب الوعيد ارجح اجاب

اصحابنا عن الترجيح الاول من وجوه الاول

انه كما وجدت آيات دالة على انهم يلعنون ويذمون ويعذبون في الدنيا
بسبب معاصيهم كذلك ايضا حصلت آيات دالة على انهم يعظمون ويمدحون
في الدنيا بسبب ايمانهم قال تعالى واذا جاءك الذين يومنون
بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فهم يرجحون الآيات الدالة
على وعيد الآخرة بالآيات الدالة على حصول اللعن والذم في الدنيا ونحن ايضا
نرجح الآيات الدالة على حصول وعد الاحسان والعفو في الآخرة بالآيات الدالة
على حصول المدح في الدنيا فلم كان قولكم ارجح من قولنا بل الترجيح معنا من والتعظيم
الوجوه المذكورة فيما تقدم في الباب ان يقال فان كان لا يلعن ولا يذم في
الدنيا فلم يقام عليه الحد فنقول هذا ضعيف لان الحد قد يقام
على سبيل التنكيل الا ترى ان التائب يقام عليه الحد مع انه ليس هناك لعن

وبذلك علمنا انه لا يمكن الاستدلال باقامة الحد على حصول استحقاق العذاب
ه الوجه الثاني ان ايات الوعد كما انها معارضة لايات الوعيد
فكذلك هي معارضة بجملة دالة على معنى يستلزم حصول الوعيد في الاخرة
وعندهم ان الايات الدالة على حصول الخزي واللعن والنكال والعذاب في الدنيا
يستلزم حصول الوعيد في الاخرة فيحصل التعارض بين هذه الايات وبين
ايات الوعيد واذا حصل التعارض في هذا المقام لم تخل هذه الايات من جهة لايات
الوعيد على ايات الوعد فبقي ما ذكرناه من الترجيحات سليما عن المعارض ه الثالث
ان قوله تعالى والسارق والسارقة يقتضي شرع القطع في حقهما جزاء بما كسبا
نكالا من الله اجمعنا على ان حصول هذا المعنى مشروط بعدم التوبة فكذلك
ايضا لم لا يجوز ان يكون حصول هذا المعنى مشروطا بعدم العفو ه الرابع
ان هذه الايات حجة عليكم من وجه اخر وذلك ان الجزاء اسم لما يكفي واذا حكم الله
بان الجزاء الذي يقام عليه في الدنيا جزاء وثبت ان الجزاء انما كان كافيا كان
ظاهر هذه الاية مانعا من ايصال العقاب اليه في الاخرة فثبت ان الترجيح
الذي ذكرتموه يبطل مذهبكم بالكلية اما الترجيح الثاني وهو ان ايات الوعيد
عامة فنقول هذا ممنوع وذلك ان ايات الوعيد يدخل
فيها الكافر والمومن قبل التوبة وبعدها وايات العفو مختصة بالمومن فثبت
ان الايات التي تمسكنا بها خاصة والايات التي تمسكتم بها عامة واما
الترجيح الثالث فضعيف لان الرحمة مقصودة بالذات والتعذيب
مقصود بالعرض فترجيح ما هو مقصود بالذات على ما هو مقصود بالعرض
اولى من العكس هذا تمام الكلام في الجواب عن شبهات المعتزلة وبالله التوفيق

بالتبع

الفصل الرابع في دليلنا على العفو ه

الحجة الاولى الايات الدالة على كون الله تعالى عفوا كقوله
تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله وما

١٨٩

اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير ومن اياته الجوار في
البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والثاني
اجمعت الامة على انه تعالى يعفو عن عباده واجمعوا على ان من اسمائه العفو
اذا ثبت هذا فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب
عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه والقسم الثاني باطل لوجوه
احدها ان عقاب من يقبح عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا القبيح لا يقال انه عفا
اما اذا كان له ان يعذبه فترك تعذيبه يقال انه عفا عنه ولهذا قال تعالى وان تعفوا
اقرب للتقوى ه وثانيها انه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن
عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب
لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن
عقابه فان قيل لم لا يجوز ان يكون العفو عبارة عن تقدم ايصال العقاب
اليه في الدنيا وتاخيره الى الاخرة قلنا لان الاجر موخر الى الاخرة
قال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت واذا عرفنا ان الاجر موخر الى
الاخرة لم يكن تاخيره الى الاخرة عفوا وايضا لو كان هذا القدر مسمى بالعفو
لوجب ان يقال عفا الله عن الكفار اكثر من عفوه عن المسلمين لان حصول المرادات
لهم ودفع المكاره عنهم اعني الكفار في الدنيا اكثر قال تعالى ولولا ان يكون
الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وقال عليه
السلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل ه الحجة
الثانية الايات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى غافر الذنب
وربك الغفور واستغفروا ربكم انه كان غفارا غفرانك ربنا والمغفرة ليست عبارة
عن اسقاط العقاب عمن يجوز عقابه فيتعين ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب
عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان القسم الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة المغفرة
في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا المعنى لان ترك

لان ترك القبيح لا يكون احسانا بل ترك القبيح بان يكون احسانا من الفاعل
الى نفسه اولى بان يكون احسانا الى غيره فان على مذهب الخصم لو فعله
لاستحق الذم فهو بترك ذلك القبيح احسن الى نفسه حيث خلصها عن استحقاق
الذم فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تاخير العقاب عن
الدنيا الى الاخرة والدليل على ان لفظ العفو يستعمل في هذا المعنى قوله
تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وليس المراد اسقاط العقاب
بل تاخيره الى الاخرة وكذلك قوله وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو
عن كثير اي انه تعالى لا يعجل العقوبة والابتلاء على كثير منها وكذا قوله ومن اياته
الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير اي انه تعالى
لو شاء اهلاكهم لاهلكهم الا انه لا يهلكهم على كثير من الذنوب ٥ والجواب
العفو اصله من عفى اثره اي ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون مسمى العفو
هو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وليس المراد منه التاخير بل الازالة
وكذا قوله وان تعفوا اقرب للتقوى ليس المراد منه التاخير الى وقت معلوم بل المراد
هو الاسقاط المطلق وايضا الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال عنه ولو اسقطه
يقال انه عفا عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتاخير ٥ الحجة
الثالثة الايات الدالة على كونه تعالى رحمانا ورحيما والاستدلال به ان رحمته اما ان
تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين هم اهل الثواب او بالنسبة الى العصاة
الذين هم اهل العقاب والاول باطل لان رحمته اما ان تكون عبارة عن انه اعطاهم
الثواب الذي هو حقهم او عبارة عن انه تفضل عليهم بما هو زائد من حقهم والاول
باطل لان اداء الواجب لا يسمى رحمة لان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها
منه فهو لا يقال في مثل هذا الاعطاء انه رحمة والثاني باطل لان المكلف
صار بما اخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغني فتلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام
ولا تسمى البتة رحمة الا ترى ان السلطان اذا اعطى الوزير مملكة ثم اليها مملكة اخرى

انه عفا عنه

صح

١٩٠

لا يقال لهذه الزيادة انها رحمة بل يقال زاد في الانعام واما القسم
الثاني وهو ان رحمته ظهرت بالنسبة الى اهل العقاب فنقول
هذه الرحمة اما ان تكون عبارة عن ترك العذاب الذي هو غير مستحق او عن
ترك العذاب الذي هو مستحق والاول باطل والا لكان كل ظالم رحيما
لاجل انه ترك الظلم او لاجل انه ترك الزيادة على الظلم الذي فعل ولما بطل هذا بقي
انه رحمن رحيم لانه ترك العذاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا
في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة على قول الخصم لان عذابهما قبيح فبقي ان رحمته انما
ظهرت بالنسبة الى صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب ٥ فان قيل
لم لا يجوز ان يقال ان رحمته انما ظهرت لان الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ورحمة
او لاجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة قلنا اما الاول فهو
يفيد لكونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الاخرة مع ان الامة مجمعة على ان رحمته في
الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما الثاني فعند المعتزلة التخفيف من العذاب
المستحق غير جائز وايضا هو اشارة الى تفسير الرحمة بترك الزيادة في التعذيب
ولو كان الامر كذلك لكان اكثر الناس تعذيبا للخلق وابتلاء لهم رحيما
بهم حيث ترك الزيادة على ذلك القدر ومعلوم انه باطل ٥ الحجة الرابعة
قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال
به ان قوله لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة
فوجب ان يكون المراد منه حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة انما قلنا انه لا يجوز
حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفر تفضلا لانا اجمعنا على انه يغفره استحقاقا فانه اذا
تاب عن كفره وامن فانه يغفر له واذا كان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه
انه تعالى لا يغفر له تفضلا لزم ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء تفضلا
حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه اذا قيل فلان لا يتفضل بمائة

دينار ويعطي العشرة لمن يستحقها كان الكلام فاسدا اما لو قال لا اتفضل
بالمائة ولكنه يتفضل بالعشرة كان مستقيما ولما كان عفو ان صاحب الكبيرة
وصاحب الصغيرة بعد التوبة واجبا امتنع حمل الاية عليها فتعين حملها على صا
حب الكبيرة قبل التوبة ه وثانيها انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء معناه انه يغفر لمن يستحق المغفرة كالتائب واصحاب الصغائر لم
يتميز الشرك عن غيره فانه لمن يستحق العقاب فكذلك يغفر الشرك لمن
يستحق العقاب فلا يبقى لهذا التقسيم والتمييز فائدة ه وثالثها
ان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجب والواجب لا يجوز
تعليقه على المشيئة لان المعلق على المشيئة هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
والواجب هو الذي لا بد من فعله شاء او ابى والمغفرة المذكورة في الاية معلقة على المشيئة
فلا يجوز ان يكون المراد منها هو مغفرة التائب وصاحب الكبيرة واعلم
ان هذه الوجوه باسرها الزامات مبنية على قول المعتزلة انه يجب غفران التائب
وصاحب الصغيرة ونحن لا نقول بذلك ه ورابعها وعليه الاعتماد ان
قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يفيد القطع بانه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك
وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله بعد ذلك لمن يشاء يدل
على انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام لكن لا للكل بل للبعض فثبت انه تعالى يغفر
كل هذه الاقسام للبعض وذلك هو المطلوب فان قيل لا نسلم ان
المغفرة عبارة عن ان لا يعذب العصاة في الحشر بيانه ان المغفرة اسقاط العذاب
والمفهوم من اسقاط العذاب اعم من اسقاطه دائما او لا دائما واللفظ الموضوع
بازاء القدر المشترك لا اشعار فيه بواحد من ذينك القيدين فاذا لفظ المغفرة لا
دلالة فيه على كون الاسقاط دائما او لا دائما فنقول لم لا يجوز
ان يكون المراد ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا لكن يؤخر عقوبة
ما دون الشرك عن الدنيا في حق من يشاء الا انه قال لا يصح هذا التاويل

ونحن نشاهد انه من بد الكفار في عقاب الدنيا عن المومنين لانا نقول لا
يفيد الايه ان الله تعالى لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون
الشرك في الدنيا لمن يشاء يحصل بذلك تخويف كل الفريقين لان الكفار والفساق
خائفون ان يجعل عقابهم في الدنيا وان كان لا يفعل ذلك بكثير منهم سلمنا
ان الغفران عبارة عن الاسقاط بالكلية فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب وصا
حب الصغيرة اما الوجوه الثلثة الاولى فهي مبنية على اصول المعتزلة وانتم لا تقولون
بها واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل
عليه انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض فيه على البدل مثل ان يقال ويغفر ما
دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك وذلك يدل على ان هذه الصيغة لا تفيد العموم والا لكان الاول نقضا
والثاني تكريرا سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة والتائب لان الايات الوا
ردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والربا والزنا وهذه الاية
متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فايات الوعيد يجب ان تكون مقدمة
على هذه الاية ه والجواب عن السوال الاول انه لو كان
المراد ما ذكرتم لزم ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من عقاب غيرهم والالم يبق
لهذا التقسيم والتفصيل فائدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل الاستقراء
والمشاهدة قوله لم قلتم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان
قوله ما دون ذلك يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه
الماهية من حيث انها هي ماهية واحدة نوعية وقد حكم بانه يغفرها ففي كل صورة
تحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم وايضا فيصح
استثناء كل واحد من المعاصي عنها وعند الوعيدية صحة الاستثناء يدل على العموم ه
وايضا فلانه لو كان المراد بعض الانواع مع انهم لم يحصل ما يدل على ذلك المعين
صارت الاية مجملة والاصل عدم الاجمال قوله ايات الوعيد اخص قلنا
لكن هذه الاية اخص منها لانه يفيد العموم في حق البعض دون البعض وايات الوعيد

فيلحصول الوعيد في حق كل من فعل ذلك الفعل ٥ وايضا فقد بينا ان
عند التعارض بين الوعد والوعيد وجب ان يكون جانب الوعد والعفو راجحا والله
اعلم ٥ الحجه الخامسه ان يتمسك بالدلايل التي يتمسك بها في المسئلة
في القطع بالعفو فان عارضوها بايات الوعيد قلنا الترجيح ما تقدم ولما
ثبت تلك الترجيحات ظنيه لا جرم رجونا العفو وما قطعنا به ٥ الحجه
السادسه انا سنقيم الدلاله على ان يأتي بشفاعه محمد عليه افضل السلام في اسقاط
العقاب وذلك يدل على قولنا في هذه المسئله ٥ الحجه السابعه
قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فان قيل هذه الايه ان دلت فانما
تدل على القطع بالمغفره لكل العصاه وانتم لا تقولون بهذا المذهب فما دلت الايه
عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الايه عليه ٥ سلمنا ذلك لكن
المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبه وحمل الايه على هذا المعنى اولى
لوجهين الاول انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها
على جميع الذنوب على ما هو ظاهر الايه وان حملناها على ما ذكرتم لا يمكن حمله
على ظاهرها لانه تعالى لا يغفر جميع الذنوب من غير توبه فان الكفر ذنب والله
لا يغفره مع التوبه ٥ الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الايه قوله وانيبوا
الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب والانابه هي التوبه والجواب
عن الاول ان قوله يغفر الذنوب جميعا وعد منه تعالى بانه سيغفر ذلك في المستقبل
ونحن نقطع بذلك فانا قاطعون بانه تعالى سيخرج كل المومنين من النار لا محاله فلون
هذا قطعا لحصول الغفران لا محاله وبهذا الطريق يظهر انه لا حاجه الى اجراء الايه
على ظاهرها الى اضمار قيد التوبه والله اعلم ٥

المسئلة السادسة والثلثون في ان وعيد الفساق منقطع

ومذهبنا انه تعالى وان عذب الفاسق من اهل الصلاه الا انه لا يتركه في
النار دايما بل لا بد ان يخرجه الى الجنه وقالت المعتزله يبقى في النار دايما

والمعتمد لنا في المسئله ان هذا الفاسق اما ان لا يكون مستحقا للعقاب او كان
مستحقا للعقاب لكنه ايضا مستحق للثواب ومتى كان الامر كذلك وجب ان
يكون العقاب منقطعا بيان المقدمه الاولى ان هذا الفاسق قبل ان
صدر عنه هذا الفسق كان من اهل الثواب بحكم ايمانه وساير طاعاته اما عندنا
فهو بحكم الوعيد واما عند الخصم فبحكم الاستحقاق فاذا صدر عنه الفسق بعد
ذلك فاما ان يصير بسبب ذلك الفسق مستحقا للعقاب او لا يصير فان لم
يصير مستحقا للعقاب فنقول كان هذا الانسان على هذا
التقدير مستحقا للثواب وان لم يصر بسبب هذا الفعل مستحقا للعقاب فوجب
ان لا يعاقب فضلا عن ان يكون عقابه دايما واما ان قلنا انه صار بفسقه مستحقا
للعقاب فنقول استحقاق العقاب لا يزيل ما كان حاصلا له من استحقاق
الثواب واذا كان كذلك وجب ان لا يكون عذابه دايما انما قلنا ان العقاب
الطارى لا يزيل الثواب المتقدم لانه لو ازاله فاما ان يقال الموازنه معتبره او غير معتبره
واعني بالموازنه ان يقال كان الثواب عشره اجزا والعقاب الطاري خمسه
اجزا اسقط الخمسه بالخمسه وبقي له من الثواب خمسه خاليه عن المعارض ٥ واما
عدم الموازنه فهو ان الطاري يسقط السابق بقدره ولا يسقط الطاري البته
بل يبقى بحاله والقول بالموازنه مذهب ابي هاشم والقول بعدم الموازنه قول ابي
علي فنقول القول بالموازنه باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان وجوب السابق اما ان يمنع الطاري من الدخول في الوجود او لا يمنعه فان منعه
لم يدخل الطاري في الوجود واذا لم يوجد الطاري بقي السابق كما كان وهذا يمنع
من الاحباط واما ان قلنا السابق لم يمنع الطاري من الدخول في الوجود بل دخل
في الوجود فهذا الطاري اما ان يوثر في عدم السابق او لا يوثر فان اثر فيه كان
الطاري غالبا والسابق مغلوبا فبعد صيروره السابق مغلوبا امتنع ان يعود
غالبا فامتنع ان يوثر في اعدام الطاري فلم يكن الموازنه حاصله هو ان قلنا

الطاري بعد دخوله في الوجود لمو ثر في اعدام السابق فعلى هذا اذا وجد الطاري
بعد دخوله مع السابق واستعمله في الوجود وعلى هذا التقدير يحصل بينهما منا
فاة اصلا واذا كان كذلك امتنع ان يكون احدهما موثرا في عدم الاخر وبين فساده
فثبت بهذا البرهان القوي فساد القول بالموازنة ه الوجه الثاني في
بطلانه وهو انه لو كان كل واحد من السابق والطاري موثرا في عدم الاخر
اما ان يكون معا او على التعاقب والقسمان باطلان فبطل القول بكون كل واحد
منهما موثرا في عدم الاخر ه انما قلنا انه يمتنع حصول ذلك معا لان الموثر
في عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان
حال حصول العدمين لان العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول فيلزم كونهما
موجودين معدومين وهو محال وانما قلنا انه يمتنع حصول ذلك لا معا لانه
يقتضي ان يكون المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غالبا وذلك محال ه الوجه
الثالث وهو ان شرط طريان احد الضدين زوال الضد الاول فلو كان زوال
الضد الاول معللا بطريان الضد الثاني لزم توقف كل واحد منهما على الاخر وهو محا
ل فهذه الوجوه الثلاثة دالة على المنع من الموازنة ه واما القسم الثاني
وهو قول ابي علي وهو اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة فهو ايضا باطل
لوجوه الاول ان هذا يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى اخره
باعظم الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على
السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط
شيء من عقاب هذا الشرب شي ومعلوم ان ذلك باطل في بداية العقول ه
والثاني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فاذا كان عقاب الفسق
احبط ثواب الطاعات المتقدمة ولم يحبط بسبب تلك الطاعات شي من عقاب
هذه المعصية فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية وذلك يناقض قوله فمن يعمل مثقا
ل ذرة خيرا يره فثبت انه لو صح القول بالاحباط لكان اما مع الموازنة او لا مع الموا
ازنه

معا

فثبت فساد القسمين فوجب القول بفساد الاحباط ه ومما يدل
على فساد الاحباط وذلك لانه اذا كان مستحقا للعشر من اجزاء الثواب
ثم اتى بمعصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلو قلنا بان هذا الطا
ري احبط السابق لكان اما ان يحبط هذه العشرة الطارية ذلك العشر المتقدم
وهو قول باطل بالاجماع فلانه يلزم ان يكون [illegible] واما ان يكون العشر الطاري يحبط
عن العشر المتقدم عشرة فقط وهذا هو مذهب القائلين بالاحباط ه
فنقول هذا محال لان نسبة هذه العشرة الطارية الى كل
واحد من العشر من السابقة على السوية فاذا اثبت هذه العشرة الطارية
ازالة احدى العشرة من السابقة دون العشرة الاخرى لكان هذا ترجيحا
لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق
الا ان يقال هذه العشرة الطارية توثر في ازالة كل واحد من العشرة المتقد
وذلك هو القسم الاول وقد ابطلناه او لا يوثر في ازالة شي منها وحينئذ فذلك
وهذا يمنع من القول بالاحباط وهو المطلوب فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق
الطاري لا يزيل الثواب المتقدم واذا ثبت هذا فنقول
ثبت ان المومن اذا اتى بالفسق فهو اما ان لا يستحق على فسقه عقابا او ان
استحق عليه عقابا لكن هذا الاستحقاق لا يزيل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقا ق
الثواب واذا ثبت هذا وجب ايصال هذا الثواب والعقاب اليه فاما ان يوصل
اليه ثواب ايمانه في الجنة ثم ينقل الى النار وهو باطل بالاجماع واما ان يوصل عقاب
فسقه اليه في النار ثم ينقل الى الجنة وذلك هو المطلوب ه اما المعتزلة فقد
احتجوا على الخلود بوجوه الشبهة الاولى ان الفاسق بفسقه
يستحق العقاب واستحقاق العقاب يبطل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقاق
الثواب وذلك لان العقاب مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة
دائمة والجمع بينهما محال فكان الجمع بين استحقاقيهما محال واذا ثبت

فاذا ثبت استحقاق العقاب وجب ان يزول استحقاق الثواب وهذا هو العمدة
الكبرى لهم في اثبات القول بالاحباط ه اذا ثبت هذا فنقول لو نقل الفاسق
من النار الى الجنة لكان دخول الجنة اما ان يكون بالاستحقاق او بالتفضل والاول
باطل لما بينا ان هذا الاستحقاق غير حاصل ه والثاني باطل ايضا لان
الجنة دار الثواب لا دار التفضل ه والدليل عليه قوله تعالى قد افلح المؤمنون
الى قوله اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس ه الشبهة
الثانية تمسكوا بالاية المشتملة على لفظ الخلود في وعيد الفاسق كقوله ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود هو الدوام واحتجوا
عليه بوجوه احدها قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون
ولا شبهة في ان من كان قبله قد جعل الله له لبثا طويلا في الدنيا فلو كان ا
لخلود عبارة عن اللبث الطويل فقط لم يكن لهذه الاية معنى ه وثانيها
انه يصح تاكيده بلفظ التابيد قال الله تعالى خالدين فيها ابدا ونص اهل
اللغة على ان قوله ابدا تاكيد لمعنى الخلود فلولا ان لفظ الخلود يفيد الدوام والا
لم يصح تاكيده بما يفيد الدوام ه وثالثها انه يصح ان يستثنى من الخلود
اي مقدار يريد فيقال هم الخالدون الا كذا او كذا والدليل عليه قوله تعالى خا
لدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ه الشبهة
الثالثة قوله تعالى في صفة الفجار وما هم بغائبين ولو خرجوا من النار لصاروا
عنها غائبين ه والجواب عن الشبهة الاولى من
وجوه الاول انها مبنية على ان المطيع يستحق بطاعته ثوابا
والمذنب يستحق بذنبه عقابا ونحن لا نقول بذلك فانا لا نوجب على الله تعالى شيئا
والثاني ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان من صفة الثواب والعقاب ان
يكون خالصة دائمة لا يقال الدليل عليه ان الموجب للثواب
والعقاب هو الموجب بعينه للمدح والذم على الدوام فاذا كان الموجب

لها سببا واحدا وكان هذا الموجب اوجب احد اثريه دائما وجب ان يوجب الاثر
الثاني ه لانا نقول لا نسلم ان الفعل يوجب المدح والذم دائما
والدليل عليه ان العبد اذا اتى بجرم واحد فالسيد اذا لامه يوما وشهرا
وسنة وهلم الى اخر عمره نسبه جميع العقلاء الى السفه والجنون ويقال
له قد لمته مدة والى متى والى ما فلم فلمه الان لما كان عابه لاحد المعلولين
على سبيل الدوام وجب ان يكون الحاكم للمعلول الاخر كذلك واما
الدليل عليه والى ما فالقول بكون ذلك الفعل موجبا للذم واللوم والثواب
والعقاب محال لان ذلك الفعل قد عدم وتقضى وصار بعد عدمه نفيا محضا
فكيف يعقل كونه موجبا ه الثالث سلمنا ما ذكرتم من صفات
الثواب والعقاب لكن لما حصل المقتضي لكل واحد من الاستحقاقين كان
كان يرجح جانب الثواب اولى للترجيحات التي ذكرناها ه الرابع
سلمنا ان هذا الفاسق لا يدخل الجنة باستحقاقه فلم لا يدخلها بفضل الله
والايات التي تمسكوا بها معارضة بقوله تعالى في صفة اهل الجنة وقالوا
الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن الى قوله الذي احلنا دار المقامة من
فضله ه والجواب عن الشبهة الثانية انا لا نسلم
ان الخلود هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل والدليل
عليه انه يقال ان فلانا حبس حبسا مخلدا ويقال هذا وقف
مخلد وليس المراد منه الا طول المكث ومما يحقق ما قلناه ان لفظ الخلود لا
يدل على الدوام قطعا بل ظنا انه لو دل عليه قطعا لامتنع اتفاقهم على
التاكيد بلفظ التابيد وحيث اجمعوا على حسن ذلك علمنا ان دلالة لفظ ا
لخلود على الدوام ليست قطعية وهذه المسئلة قطعية فلم يصح ان يستدل
بهذا اللفظ في هذه المسئلة ه والجواب عن الشبهة الثالثة
من وجوه الاول ان قوله تعالى وما هم عنها بغائبين عائد الى الفجار

ولفظ الفجار يفيد الاستغراق فيحتمل ان يكون المعنى جملة الكفار لا يغيبون وان
الكفار لا يخرجون عن النار واذا لم يخرجوا عن النار مع انهم داخلون بحث لفظ
الفجار يصدق على مجموع الفجار انهم غائبون عن النار وعلى هذا التقدير يقول بموجب الاية ٥ الثاني ان قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يقتضي
كون الابرار في الحال في النعيم وكون الفجار في الحال في الجحيم ومعلوم انه ليس
الامر كذلك فلا بد من التاويل فيحمل ذلك على الاستحقاق واذا ثبت هذا فقوله
وما هم عنها بغائبين محمول على انهم لا يغيبون عن هذا الاستحقاق وعلى هذا
التقدير يقول بموجب الاية تعالى يعفو عنهم بفضله ويخرجهم برحمته وكرمه
٥ الثالث ان لفظ الكفار لا يتناول الامر كان كاملا في الفجور
وذلك هو الكافر ويدل عليه قوله تعالى وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة
اولئك هم الكفرة الفجرة اقصى ما في الباب ان يقال هذا نزل لعموم لفظ
الفجار الا انا نقول هذه القرينة التي ذكرناها تصلح مخصصة لهذا العموم او نقول
يحمل لفظ الفجار على الكفار توفيقا بين هذه الاية وبين سائر الايات منها قوله
تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ٥ ومنها قوله تعالى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ٥ ومنها قوله تعالى كلما القي فيها
فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من
شيء ان انتم يقتضي بصريحه ان كل من ادخل النار فانه يكون مكذبا لانبياء الله
تعالى فيجب ان من لم يكن مكذبا لا يدخل النار وهذا تمام القول في هذه المسالة
فقد بلغ مذهبنا في الظهور مذهبا عظيما اللهم اجعلنا من اهل فضلك وعفوك
ومغفرتك واحسانك افعل بنا ما انت اهله ولا تفعل بنا ما نحن اهله يا ذا المن
والكرم يا ذا الجلال والاكرام والجود والانعام ٥

المسالة السابعة والثلثون في شفاعة محمد عليه السلم

اتفقت الامة على اثبات هذه الشفاعة الا ان المعتزلة قالوا اثرها

انضمام من زيادة النعم الى اهل الثواب واصحابنا قالوا ذلك حق ولكن من جملة اثارها
اسقاط العقاب عن اهل العقاب لنا وجوه الحجة الاولى انه تعالى
امر محمدا بالاستغفار للمذنبين فقال واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات
والفاسق مومن بدليل قوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي سماه مومنا حال
كونه باغيا وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سماه
مومنا حال ما قتل النفس بغير الحق فثبت بهذا ان الله تعالى امر محمدا ان
يستغفر للفاسق واذا طلب محمد عليه السلم المغفرة للفاسق فلا بد وان
يذكرها بردة الله تعالى عن مطلوبه بل يقبل شفاعته واذا ثبت ان محمدا
عليه السلم يريد ذلك وجب ان يرضيه الله تعالى ذلك لقوله ولسوف يعطيك
ربك فترضى ويلزم من مجموع ذلك ان الله تعالى يقبل شفاعة محمد عليه السلم
في حق الفاسق ٥ الحجة الثانية قوله تعالى يوم نحشر
المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا
من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الاية ان المجرمين لا
يملكون الشفاعة لغيرهم او ان غيرهم لا يملكون الشفاعة لهم لان المصدر كما
يحسن اضافته الى الفاعل يحسن اضافته الى المفعول الا انا نقول حمل الاية على
الوجه الاول غير جائز لان حملها يجري مجرى ايضاح الواضحات فان كل احد
يعلم ان المجرمين يساقون الى جهنم لا يملكون الشفاعة لغيرهم ولما بطل هذا ثبت
وجوب حمل الاية على الوجه الثاني اذا ثبت هذا فنقول الاية دالة على
حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه تعالى قال الا من اتخذ عند الرحمن عهدا
والتقدير ان المجرمين لا يملكون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند
الرحمن عهدا ادخل تحت هذه الاية وصاحب الكبيرة اتخذ عهد التوحيد فوجب
دخوله تحت الاية لكنا نقول العام بعد التخصيص يبقى حجة فيما عداه ٥

الحجة الثالثة قوله تعالى في حق الملائكة ولا يشفعون إلا لمن ارتضى و
صاحب الكبيرة مرتضى عند الله لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه ومتى صدق عليه
أنه مرتضى في الصفة الفلانية صدق عليه أنه مرتضى لأنه متى صدق المركب صدق
المفرد وإذا كان كذلك وجب أن يدخل تحت قوله إلا لمن ارتضى والاستثناء من
النفي إثبات فوجب ثبوت الشفاعة فإن قيل الكلام على هذا الاستدلال
من وجهين الأول أن الفاسق ليس بمرتضى فوجب أن لا يكون أهلا لشفاعة
الملائكة إنما قلنا إنه ليس بمرتضى بحسب فسقه ومن صدق عليه أنه ليس
بمرتضى لعين ما ذكرتم وحينئذ يكون داخلا تحت النفي الثاني
إنا نحمل الآية على أن المراد ولا يشفعون إلا لمن ارتضى شفاعته بدليل قوله
تعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه وقوله لا يسبقونه بالقول وهم بأمره
يعملون فلم قلتم إن الله ارتضى شفاعة الفاسق وهذا أول المسألة
والجواب عن الأول أنه ثبت في أصول الفقه أن
المهملتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال أن يكون
المراد عالم بالفقه غير عالم بالكلام فكذا قولنا الفاسق مرتضى الفاسق ليس بمرتضى
لا يتناقضان لأنه مرتضى بحسب إيمانه غير مرتضى بحسب فسقه إذا ثبت هذا
فنقول لا شك أن الفاسق مرتضى بحسب إيمانه وثبت أنه متى
صدق أنه مرتضى بحسب إيمانه وجب أن يصدق عليه أنه مرتضى والمستثنى هذا
القدر فكل من صدق عليه هذا القدر وجب أن يكون داخلا في الاستثناء وخارجا
من المستثنى منه ويلزم من هذا أن يقال الفاسق من أهل الشفاعة والجواب
عن الثاني أن كون الشافع مأذونا أن يشفع لأحد الشخصين دون الثاني لا بد وأن
يكون لامتياز ذلك الشخص عن الشخص الثاني بصفة مرضية وأفعال حسنة
مقبولة فيكون الأصل والعمدة في هذا الباب إنما هو صدور الأفعال المرضية
من المشفوع له وحمل اللفظ على المعنى الأصلي أولى من حمله على المعنى العرضي المعتبر

على سبيل التبع وإذا كان كذلك كان قوله ولا يشفعون إلا لمن ارتضى معناه ولا
يشفعون إلا لمن ارتضى الله منه فعلا والفاسق فقد ارتضى الله منه فعلا وهو
الإيمان فكان داخلا تحت هذا الاستثناء الحجة الرابعة قوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين ذكر ذلك في معرض التهديد للكفار فلو كان حال
المسلم كذلك لم يبق في هذا التهديد فرق بين المؤمن وبين الكافر فكان تخصيص
الكافر عبثا الحجة الخامسة قوله عليه السلام شفاعتي لأهل
الكبائر من أمتي **أما المعتزلة فإنهم احتجوا على قولهم**
بوجوه الحجة الأولى قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه أحدها
أنه لو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكان قد جزت نفس عن نفس شيئا وثانيها
قوله ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهذا نكرة في النفي فيفيد العموم
وثالثها قوله ولا هم ينصرون والشفاعة نصرة لا يقال
هذه الآية نازلة في اليهود فهذه الآية تنفي مطلق الشفاعة والمعتزلة يقرون بإثبات
الشفاعة في باب زيادة المنافع لأنا نجيب عن الأول بأن المذهب الصحيح أن
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني من وجهين الأول
أن الآية هب أنها صارت مخصوصة في باب زيادة الحسنات فيبقى حجة فيما عداها
والثاني أن المقصود من هذه الآية التخويف والتخويف إنما يحصل بعدم
إسقاط العقاب لا بعدم زيادة الحسنات وهذا يدل على أن هذه الآية مختصة
بأن الشفاعات لا أثر لها يوم القيامة في إسقاط العقوبات الحجة
الثانية قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم من فعل الظلم
فيدخل تحته الكافر والفاسق لا يقال هذا ينفي كون الشفيع مطاعا
ولا ينفي كونه مقبول الشفاعة لأنا نقول الجواب عنه من وجهين
الأول أن كل عاقل يعلم أنه ليس في الوجود أحد يطيعه الله تعالى فلم

يمكن في حمل الاية على ما ذكرتم فايده ه الثاني ان الشفيع دون المشفوع
اليه لانه لو كان فوقه لسمي امرا وحاكما ولا يسمى شفيعا فلفظ الشفيع افاد كونه
دون الله تعالى ولا يمكن حمل قوله يطاع على من فوقه فكان المراد وليس لهم شفيع
حاب ه الحجة الثالثة قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا
شفاعة ظاهر هذه الاية نفي جميع الشفاعات ه الحجة الرابعة قوله
تعالى وما للظالمين من انصار والشفيع لا شك انه من الانصار ه الحجة
الخامسة قوله تعالى في صفة الفساق وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين ولو كانت الشفاعة مقبولة في حق العصاة اما في اسقاط العقاب
او في الاخراج من النار بعد الدخول فيها لكان قوله وما هم عنها بغائبين خلفا
ه الحجة السادسة قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق
ليس بمرتضى فوجب نفي الشفاعة عنه ه الحجة السابعة قوله تعالى
الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين
امنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت
الشفاعة حاصلة للفاسق قبل التوبة لكان التقييد بقيد التوبة في قوله فاغفر
للذين تابوا عبثا ه الحجة الثامنة اجمعت الامة على انهم يقولون
اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد فلو لم يحصل اهلية الشفاعة الا لاهل الكباير لكان
معنى هذا السؤال اللهم اجعلنا من اهل الكباير والفساق ومعلوم ان ذلك
باطل والجواب عن جملة هذه الشبهات بحرف واحد
وهو ان دلايلكم في نفي الشفاعة لا بد وان يكون عامة في الاشخاص وفي الاوقات
والا لم يدخل محل الخلاف فيه ودلايلنا في نفي الشفاعة لا بد وان يكون خاصة في الا
شخاص وفي الاوقات لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل الاشخاص ولا نثبتها ايضا في جميع
الاوقات فثبت انه لا بد وان يكون دلايلنا خاصة ودلايلكم عامة والخاص مقدم على العام
فكان الترجيح من جانبنا واما الاجوبة التفصيلية فمذكورة في التفسير الكبير والله الموفق

ه المسئلة الثامنة والثلثون في ان التمسك

بالدلايل اللفظية هل يفيد اليقين ام لا ه قبل الخوض في هذا المطلوب
يجب ان تعلم ان الدليل اما ان يكون عقليا بجميع مقدماته او نقليا بجميع مقدماته
او يكون مركبا من القسمين اما ان كان عقليا بجميع مقدماته فان كانت جميع
مقدماته يقينية كانت النتيجة ايضا يقينية لان اللازم عن المقدمات الحقة لزوما
حقا لا بد وان يكون حقا واما ان كانت المقدمات باسرها ظنية او كان بعضها
يقينيا وبعضها ظنيا كانت النتيجة لا محالة ظنية لان الفرع لا يكون اقوى من
الاصل فاذا كان الاصل ظنيا او بعض اجزايه ظنيا كان الفرع اولى ان يكون كذا
اما القسم الثاني وهو الدليل الذي يكون نقليا بجميع مقدماته فهذا محال
لان الاستدلال بالكتاب والسنة موقوف على العلم بصدق الرسول وهذا
العلم لا يستفاد من الدلايل النقلية والا وقع الدور بل هو مستفاد من الدلايل العقلية
ولا شك ان هذه المقدمة احد الاجزا المعتبرة في صحة ذلك الدليل النقلي فثبت
ان الدليل الذي يكون نقليا بجميع مقدماته باطل واما القسم الثالث وهو الدليل
الذي يكون بعض مقدماته نقليا وبعضه عقليا فهذا لا باس به اذا عرفت هذه المقدمة
فنقول اختلف العقلاء في ان الدلايل النقلية هل يفيد اليقين ام لا فقال
قوم انه لا يفيد اليقين البتة وذلك ان التمسك بالادلة النقلية موقوف على مقدمات عشر
كل واحد منها ظني والموقوف على الظني اولى ان يكون ظنيا ه اما
المقدمة الاولى فهو ان التمسك بالدلايل اللفظية موقوفة على معرفة اللغات واللغات
منقولة برواية الاحاد لا بالتواتر فان رواة اللغات جمع معينون من الادباء كالخليل
والاصمعي وغيرهما ولا شك انهم ما كانوا معصومين ونقل هذه الرواية لا يفيد الا
الظن ه والمقدمة الثانية ان التمسك بالدلايل النقلية موقوف على صحة
النحو لان باختلاف الاعرابات يختلف المعاني والنحو منقسم الى اصول يثبت بالرواية
والى فروع يثبت بالاقيسة اما الاصول المثبتة بالروايات فهي ايضا منقولة

محال
التمسك
ان

برواية الآحاد فلا يفيد إلا الظن وأيضاً فالبصريون والكوفيون يخطئ بعضهم
بعضاً ويطعن بعضهم على بعض وأما الفروع المبنية بالقياس فلا شك
أنها في غاية الضعف فثبت أن اللغة مظنون لا معلوم ه المقدمة
الثالثة أن التمسك بالدلائل النقلية موقوف على عدم الاشتراك في الألفاظ لأن
بتقدير حصول الاشتراك فلعل مراد الله تعالى من هذه ومن هذا الخبر غير ما
عرفناه وتصورناه بل معنى آخر فإذاً تعيين هذا المعنى يتوقف على نفي الاشتراك
ه المقدمة الرابعة أن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على وجوب
حمل اللفظ على حقيقته لا على مجازه وإلا ففي المجازات كثرة فلم يكن حمل اللفظ على
بعضها أولى من حمله على البقية إلا أن الأصل في الكلام الحقيقة مقدمة ظنية
ه المقدمة الخامسة أن هذا التمسك موقوف على نفي الحذف والإ
ضمار لأن بتجويزه يفضي إلى انقلاب النفي إثباتاً والإثبات نفياً قال تعالى لا أقسم
بيوم القيامة وقال تعالى ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك وقال تعالى
قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً قالوا النفي في هذه الآيات كلها إثبات
وقال تعالى يبين الله لكم أن تضلوا قالوا الإثبات هنا نفي لكن عدم الإضمار و
الحذف مقدمة ظنية ه المقدمة السادسة نفي التقديم والتأخير
معتبر في دلالة الدلائل النقلية وهو كثير الوقوع في القرآن وهو أيضاً مقدمة ظنية
ه المقدمة السابعة التمسك بالعمومات إنما يفيد المطلوب إذا لم
يوجد المخصص لكن عدم المخصص مظنون لأن أقصى ما في الباب أنا طلبناه فما وجد
ناه لكن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود في غاية الضعف ه المقدمة
الثامنة شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم الناسخ وهذا أيضاً مظنون
كما بيناه في عدم المخصص ه المقدمة التاسعة شرط التمسك
بالدلائل النقلية عدم المعارض لأن بتقدير وجوده يجب الرجوع إلى الترجيحات التي لا
تفيد إلا الظن لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعي مظنون لا مقطوع ه

المقدمة العاشرة شرط أيضاً عدم المعارض العقلي القاطع
لأن بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعي إلى التأويل لكن عدم
هذا المعارض القاطع العقلي مظنون لا معلوم لأن أقصى ما في الباب أن الإنسان
لا يعرف ذلك المعارض لكن عدم العلم لا يفيد العلم بالعدم فثبت أن الدلائل النقلية
موقوفة على هذه المقدمات العشر وكلها ظنية والموقوف على الظني أولى بأن
يكون ظنياً فالدلائل النقلية ظنية واعلم أن هذا الكلام على الإطلاق
ليس بصحيح لأنه ربما اقترنت بالدلائل أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة وتلك
الأمور تنفي هذه الاحتمالات وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة
بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين والله أعلم ه

المسألة التاسعة والثلاثون في الإمامة وفيها فصول

الفصل الأول في وجوب الإمامة اختلف الناس فيه وضبط المذاهب
أن يقال نصب الإمام إما أن يقال واجب أو غير واجب أما القائلون
بأنه واجب فهم فريقان أحدهما الذين قالوا نصبه واجب والطريق
إلى معرفة هذا الواجب السمع دون العقل وهذا قول أصحابنا وأكثر المعتزلة
والزيدية والثاني الذين يقولون الطريق إلى معرفة هذا الوجوب العقل
ثم هؤلاء فريقان منهم من قال إنه يجب عقلاً على الخلق أن ينصبوا لأنفسهم رئيساً
وذلك أن نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس
واجب عقلاً وهذا قول أبي الحسين البصري من المعتزلة ومن قدمائهم قول الجاحظ
وأبي الحسين الخياط وأبي القاسم الكعبي ومنهم من قال بل يجب على الله تعالى نصب
الإمام للخلق وهؤلاء فرق الملاحدة والإسماعيلية لا سبيل إلى معرفة الله
تعالى إلا بتعليم الرسول والإمام فوجب على الله تعالى أن لا يخلي العالم عن المعصوم
حتى أن ذلك المعصوم يرشد الخلق إلى معرفة الله تعالى وقالت
الاثنا عشرية لا حاجة في معرفة الله تعالى إلى المعصوم إلا أنه يجب على الله تعالى

نصبه الامام المعصوم ليكون لطفا في ادا الواجبات العقليه وفي الاجتناب عن
القبايح العقليه وليكون ايضا حافظا للدين عن الزيادة والنقصان وقال

بعض قدما الشيعه انه يجب على الله تعالى نصب الامام ليعلمهم احوال الاغذيه
والادويه ويعرفهم السموم المهلكه ويعلمهم الحرف والصناعات ويصونهم عن الافات
والمخافات فهذا تفصيل من قال انه يجب نصب الامام ٥ واما الذين قالوا انه غير
واجب فهم فرق الاولى قال الاصم نصب الامام عند ظهور الفتن
واجب واما عند الامن والعدل فلا ٥ الثانيه قال بعضهم نصب الامام
عند ظهور الفتن غير واجب لانه ربما يصير نصبه سببا لتمرد بعضهم عن طاعته فتزداد
الفتنه اما عند ظهور العدل فواجب ٥ الثالثة قول اكثر الخوارج انه
لا يجب نصب الامام في شي من الاوقات فان فعلوه جاز وان تركوه جاز ايضا
فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئله ٥ ولنا فيه مقامان
احدهما بيان انه يجب على الخلق نصب رئيس لانفسهم والثاني انه لا يجب
على الله نصب الامام لهم ٥ اما المقام الاول فالدليل عليه ان نصب
الامام يتضمن اندفاع ضرر لا يندفع الا بنصبه ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر
الامكان فهذا يقتضي انه يجب على العقلا ان ينصبوا لانفسهم اماما ٥ اما
بيان المقام الاول فانا نرى البلاد اذا حصل فيه رئيس قاهر مهيب سايس
يأمرهم بالافعال الجميله ويزجرهم عن القبايح كان حال البلد في البعد عن الشرور
والفساد والقرب من الانتظام والصلاح اتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس والعلم
به ضروري بعد تتبع استقرا العادات فثبت ان نصب الرئيس يقتضي اندفاع انواع
من المضار لا تندفع الا بنصبه واذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دفعا
للضرر عن النفس ٥ واما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان
فهذا متفق عليه بين العقلا اما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فانه يقول
وجوب هذا معلوم في بداية العقول واما عند من ينكر ذلك فانه يقول

قول

ثاني

وجوب هذا ثابت باجماع الانبيا والرسل وباتفاق جميع الامم والاديان فان قيل
كما ان في نصب هذا الرئيس هذه المصالح يكون فيه انواع من المفاسد منها
انهم ربما يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد ومنها انه ربما استولى
عليهم فظلمهم ومنها انه بسبب قوته ورياسته يكثر الحرج فيفضي الى اخذ
الاموال عن الضعفا والفقرا قلنا لا نزاع في ان هذه المحذورات قد
تحصل لكن كل عاقل يعلم انه اذا قوبلت المفاسد الحاصله من عدم الرئيس المطاع
والمفاسد الحاصله من وجوده فان المفاسد عند عدمه اكثر وازيد من المفاسد
الحاصله من وجوده وعند وقوع التعارض يكون الترجيح بالرجحان فان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فهذا ما لنا في هذا المقام وبالله التوفيق ٥

المقام الثاني

بيان انه لا يجب على الله تعالى نصب الامام
والخلاف فيه مع الاسماعيليه والاثنا عشريه على ما شرحناه فنقول
الدليل على انه غير واجب انه لو وجب على الله تعالى نصب الامام لكان الواجب
اما نصب امام يتمكن المكلف من الرجوع اليه والانتفاع به في دينه وفي دنياه
او الواجب نصب الامام سواء كان كذلك او لم يكن والقسمان باطلان فالقول
بالوجوب باطل انما قلنا ان القسم الاول باطل لانه غير موجود ولو كان ذلك
واجبا على الله تعالى لفعله فان الواحد منا اذا احتاج الى هذا الامام في ان يستفيد
منه علما او دينا او يجلب بواسطته الى نفسه منفعه او يدفع عنها مضرة فلو اتى باي
حيله كانت لم يجد الى الوصول اليه سبيلا ولا خبرا والعلم بذلك ضروري ٥ وانما قلنا ان القسم
الثاني باطل لان المقصود من نصب هذا الامام اما منفعه دينيه او دنيويه لانا
والانتفاع به يعتمد امكان الوصول اليه فلما تعذر امكان الوصول اليه تعذر ذلك
الانتفاع به واذا تعذر الانتفاع به لم يكن في نصبه فايده اصلا فكان القول بوجوب
نصبه عبثا فان قيل في نصبه اعظم الفوايد والمنافع وهو ان يكون هاديا
الى معرفه الله تعالى على قول الاسماعيليه او ان يكون لطفا في ادا الواجبات

العقلية الا ان الظلمة حوضوه تخويفا احتاج معه الى الاختفاء والاستتار فالذنب
منهم حيث احوجوه الى الاختفاء والجواب ان هذا
المكلف اذا لم يفعل فعلا البتة يوجب ان نصير الامام خايفا منه ثم انه بقي بحال
لا يمكنه الوصول الى هذا الامام بشيء من الطرق فقد صار مجبورا عن هذا
الاشتغال لا بامر صدر عنه فكان يجب على الله تعالى ان يامر الامام ان يظهر نفسه
لهذا المحتاج فلما لم يوجد شي من ذلك علمنا انه لا اصل لهذا الحديث واحتج

الشريف المرتضى على انه يجب على الله تعالى

نصب الامام بان قال نصب الامام لطف واللطف
واجب على الله فيجب ان يكون نصب الامام واجبا على الله واعلم ان مرادنا من
اللطف الامر الذي علم الله تعالى من حال المكلف انه متى وجد ذلك الامر فانه
حاله الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اكثر مما اذا لم يوجد ذلك الامر
بشرط ان لا ينتهي الى حد الالجاء اذا عرفت هذا فنقول انما قلنا
ان نصب الامام لطف لان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصي ويامرهم
بالطاعات كان حالهم في القرب من الطاعات والبعد من المعاصي اكمل مما اذا لم
يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم بصحة ما ذكرناه بعد استقراء العادات ضروري
وانما قلنا ان اللطف واجب على الله تعالى من وجهين الاول
ان من اتخذ ضيافة لانسان وعلم ان ذلك الانسان لا يحضر في تلك الضيافة الا
اذا ذهب المضيف اليه بنفسه والتمس منه الحضور فان صدق فيما قال انه يريد حضور
ذلك الانسان في ضيافته وجب ان يذهب اليه بنفسه ويلتمس منه الحضور فان لم يذهب
ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بانه ان لم يفعل ذلك لم يحضر علمنا انه ما كان يريد حضور
ذلك الانسان في ضيافته ثم ان الله تعالى اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب
عن المحظورات وعلم انه لا يقدم العبد على الفعل الا اذا نصب الله اماما وجب ان يكون
تلك الارادة مستلزمة ارادة نصب الامام فان لم يرد هذا امتنع كونه مريدا لتلك

ملزم ٤

الطاعات الثاني ان فعل اللطف ازاحة لعذر المكلف فوجب
ان يكون واجبا على الله تعالى والجواب من وجوه
كثيرة ذكرناها في كتاب نهاية العقول وفي كتاب المحصول في الاصول ونذكر
هنا ما نحتاج اليه في الباب الاول لا نسلم ان نصب الامام لطف وبيانه وهو
ان اللطف الذي قررتموه انما يحصل من نصب امام قاهر سايس يرجى ثوابه ويخشى
عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام اما الامام الذي لا يرى في
الدنيا منه اثر ولا خبر فلا نسلم انه لطف البتة واذا الامام الذي يمكن بيان كونه لطفا
لا توجبون وجوده والذي توجبون وجوده لا يمكن بيان كونه لطفا فسقط الاستدلال
الثانية هب ان الخلق اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية اتم واكمل
عند وجود الامام منه عند عدمه فكذلك هذه الاحوال اكمل عند وجود القضاة
المعصومين والعساكر المعصومة والنواب المعصومين وانتم لا توجبون شيا
من ذلك فعدم وجوب هذه الاشياء اما ان يقال انه لاجل ان الواجب تحصيل
اصل التمكين واما ان تحصيل كمال التمكين غير واجب او يقال كون القضاة والعساكر
معصومين وان كان لطفا من هذا الوجه الا انه ربما اشتمل على وجه خفي من وجوه
المفسدة لا نعرفه فلا جرم لا يجب على الله تعالى نصب القضاة المعصومين والعساكر
المعصومين وعلى التقديرين فلم لا يجوز مثله في هذه المسالة الثالثة
ان كون الشي مشتملا على المصلحة من بعض الوجوه لا يمنع اشتماله على المفسدة من
وجه اخر والشي لا يكون لطفا واجبا على الله تعالى الا اذا كان خاليا عن جميع
جهات المفسدة فاذا لا يتم القول بان نصب الامام لطف بمجرد ما ذكرتم فلا بد
معه من بيان كونه خاليا عن جميع جهات المفسدة وانتم ما فعلتم ذلك فاذا لم يثبت
ان نصب الامام لطف لا يقال انا في هذا المقام انما نتكلم مع المعتزلة
وهم يسلمون لنا ان المعرفة انما يجب علينا تحصيلها لكونها لطفا في اداء الواجبات
العمليات فان كان مجرد تجويز اشتمال الشي على المفسدة يمنع من الحكم بكونه

لطفا وجب ايضا ان لا يحكموا بكون المعرفة لطفا لان هذا الاحتمال قايم فيها

لانا نقول الفرق ظاهر وذلك لان المعرفة لطف يجب علينا

تحصيلها ونحن اذا عرفنا في الشي كونه مشتملا لونه مشتملا على جهة من جهات الو

جوب ولم نعرف فيه جهة من جهات القبح غلب على ظنوننا كونه لطفا والظن في جهتنا

قايم مقام العلم في كونه سببا لوجوب الفعل علينا ولا جرم كفى هذا القدر في انه يجب

علينا تحصيل معرفة الله تعالى ولا على الجزم بوجوبه على الله تعالى الا اذا ثبت انه

في علم الله تعالى خال عن جميع جهات المفسدة واين احد البابين من الاخر ولو ورد

دليل سمعي على ان الله تعالى فعل ذلك استدللنا به على خلوه عن جهات اللطف

وعلى كونه لطفا ه اما انتم علستم هذا الباب فاستدللتم بكونه لطفا في نفسه

على انه واجب على الله تعالى فظهر الفرق بين البابين ه الرابع لا يبعد

وجود زمان متى نصب لاهل ذلك الزمان رئيس سايس استنكفوا عن طاعته فيصير

نصب الامام في ذلك الزمان سببا لازدياد الفتنة لا يقال هذا وان

كان محتملا الا انه نادر والنادر لا عبرة به لانا نقول هب انا نادر الا انه لا زمان الا ويحتمل

ان يكون ذلك الزمان زمانا لذلك النادر وبتقدير ان يكون كذلك لم يكن نصب

الامام فيه واجبا وحينئذ لا يمكنكم ان تقطعوا في شي من الازمنة ما يجب فيه نصب

الرئيس على الله تعالى ه الخامس انكم اما ان تدعوا ان نصب الامام لطف

في الشرعيات او في العقليات فان كان الاول بطل قولكم لان خلو الزمان عن

التكاليف الشرعية جايز فالامام الذي هو لطف فيه اولى من ان يجوز خلو الزمان

عنه وان كان الثاني فنقول اما ان تدعوا ان الامام لطف في

ادخال تلك الواجبات العقلية في الوجود سواء كان ادخالها في الوجود لاجل

وجه وجوبها او لا لهذا الوجه واما ان تقولوا بان الامام لطف في ان يدخلها المكلف

في الوجود لاجل وجوبها والاول باطل لان ادخالها في الوجود لا لاجل وجوبها

لا عبرة به البتة فلم يبق لكم الا ان تدعوا ان الامام لطف في ان يدخل المكلف الواجبات

في الوجود لاجل وجوبها وهذا مما لا يمكنكم ان تذكروا في تقريره شيا وذلك

لان ادخال الفعل في الوجود لاجل وجه وجوبه عبارة عن كيفية من كيفيات

الدواعي القايمة بالقلوب ومن اين يمكن ان لنصب الامام اثرا في هذه الكيفيات

بل لو قيل ان الامر بالعكس لكان اولى لان الممنوع متبوع فاذا صار الانسان مجبولا

على فعل من الافعال بالتخويف صار نفورا عنه واذا صار ممنوعا عن شي صار راغبا

فيه فثبت ان هذه التهويلات التي يذكرها الامامية تمويهات محضة وانه

متى يجب عن محل الخلاف على التعيين لا يمكنهم ان يذكروا في تقرير مذهبهم بعد

التحقيق شيا فضلا عن حجة ه السادس هو انه عند حصول هذا

اللطف المقرب اما ان يعلم الله تعالى انه حصل ما يمنع عن الفعل او يعلم انه لم يحصل

هذا المانع البتة فان كان الاول فلا نسلم انه يجب في العقول مثل هذا اللطف لانه

اذا كان بتقدير وجوده لا يحصل الفعل كما ان بتقدير عدمه ايضا لا يحصل لم يكن

فعل مثل هذا اللطف واجبا بل العقل يوجب الامتناع منه لانه لا فايدة في فعله البتة

وان كان الثاني وهو ان الله تعالى عالم ان هذا اللطف يرجح جانب الفعل وعلم

انه لم يحصل معه ما يمنع من الفعل فهذا يقتضي وجوب حصول الاثر على ما قررناه

في مسلة خلق الافعال فلو كان نصب الامام لطفا بهذا التفسير زالت المفاسد

وحصلت المصالح لا محالة ولما لم يكن كذلك وجب ان لا يكون نصب الامام لطفا

ه السابع هذا الذي يجعل نصب الامام لطفا فيه ان كان الله تعالى

عالما بوقوعه كان واجب الوقوع فلا حاجة به الى هذا اللطف وان كان عالما

بعدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فلم يكن اللطف فيه اثر ه سلمنا ان

نصب الامام لطف لكن لا نسلم ان اللطف واجب وقد قدمنا ما يدل على انه لا

يجب على الله تعالى شي اصلا فهذا هو الكلام المختصر في هذا الباب والله اعلم

الفصل الثاني في انه لا يجب ان يكون الامام معصوما

قال اصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج لا يجب ان يكون الامام

وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية بوجوبها لنا انا اقمنا الدليل
ان شاء الله تعالى على صحة امامة ابي بكر واجمعت الامة على انه ما كان واجب
العصمة اقول انه ما كان معصوما وحينئذ يحصل لنا من مجموع هاتين المقدمتين
ان الامام ليس من شرطه ان يكون واجب العصمة اما الاثنا عشرية فقد
احتجوا على وجوب عصمة الامام بوجوه الشبهة
الاولى انا انما احوجنا الخلق الى الامام لجواز الخطا عليهم فلو حصل في الامام
هذا المعنى لافتقر هو ايضا الى امام اخر فيلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فوجب
ان لا يتحقق فيه جواز الخطا واعلم انهم احتجوا فقالوا ان دليلنا في وجوب
وجود الامام وفي وجوب عصمته بعينه هو عين الدليل الذي به نعرف وجود
الصانع ووجوب وجوده وذلك لانا نقول العالم يجوز وجوده ويجوز عدمه
فافتقر رجحان وجوده على عدمه الى مرجح فكذا قلنا الخلق يجوز عليهم
الطاعة ويجوز عليهم المعصية فافتقر رجحان الطاعة على المعصية الى مرجح وهو
الامام ثم قلنا الجواز الذي هو علة الحاجة الى المؤثر غير حاصل في الصانع
والا لافتقر الى مؤثر اخر فيلزم اما الدور واما التسلسل فكذا قلنا جواز الا
قدام الى المعصية غير حاصل في الامام والا لافتقر الى امام اخر فيلزم اما
التسلسل واما الدور فثبت ان مسئلة الامام بعينها مطابقة لمسئلة اثبات الصانع
الشبهة الثانية في وجوب العصمة انه ثبت بالتواتر عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان الشريعة التي جاء بها فانه اوجبها على جميع المكلفين
الى قيام الساعة ولما اوجبها على جميع المكلفين وجب وصولها الى جميع
المكلفين والا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق اذا ثبت هذا فنقول
هذه الشرائع لا بد من حافظ يحفظها عن التغيير ومن ناقل ينقلها الينا وذلك الناقل لا
بد ان يكون واجب العصمة اذ لو لم يكن كذلك لم يكن نقله مفيدا للعلم وذلك
الناقل الذي هو واجب العصمة اما ان يكون مجموع الامة على ما ذهب اليه من

يقول الاجماع حجة او بعض احاد الامة الاول باطل لان وجوب عصمة كل
الامة غير ثابت بالعقل الا ترى النصارى على كثرتهم مجمعين على الاباطيل
فاذا وجود عصمة مجموع الامة لا يعرف الا بالدلائل السمعية وكل دليل نقلي
فانه لا يبعد تطرق النسخ اليه والتخصيص فاذا كل دليل يدل على ان الا
جماع حجة فانه لا يتم كونه دليلا الا اذا عرفنا انه لم يوجد له ناسخ ولا مخصص وانما
يحصل لنا العلم بهذا العدم ان لو عرفنا انه لو حصل هذا الناسخ وهذا المخصص
لوجب ان يصل الينا وانما نعرف انه لو كان لوصل الينا لو علمنا انه لا يجوز
على الامة ان يخلوا بنقل بعض الشرائع وانما نعرف انه لا يجوز منهم هذا الاخلال
اذا عرفنا كونهم موصوفين بوجوب العصمة فثبت ان العلم بانهم لم يحصل الاخلال بنقل
الشريعة حتى استفدناه من الاجماع لزم الدور والدور باطل فكان هذا القسم باطلا
واذا بطل هذا القسم ثبت ان المتكفل بنقل الشريعة وحفظها عن التغيير والتبديل
اشخاص معينون موصوفون بوجوب العصمة وذلك هو المطلوب لا يقال
لم لا يجوز ان يقال الشريعة بقيت محفوظة بنقل اهل التواتر لانا نقول نقل اهل التواتر
يدل على ان ما نقلوه صحيح لكن لا يدل على ان الذي لم ينقلوه لم يوجد فان احد
الناس من الاخر وهذه الشبهة كانوا ابرزوها على وجوه سخيفة ونحن رتبناها
لم على هذا الوجه الشبهة الثالثة الامام في اللغة عبارة
عن الشخص الذي يؤتم به ويقتدى به كالرداء اسم لما يرتدى به واللحاف اسم لما يلتحف
به اذا ثبت هذا فنقول لو جوزنا الذنب على الامام فحال اقدامه
على ذلك الذنب اما ان يقتدى به او لا يقتدى به فان كان الاول كان
الله تعالى قد امر بالذنب فانه غير جائز وان كان الثاني خرج الامام عن كونه
اماما لان المأموم اذا راى ما علم حسنه فعله واذا راى ما علم قبحه لم يفعله فحينئذ
لا يكون متبعا له ولا مقتديا به بل يكون متبعا للدليل وذلك يقدح في كونه
اماما فثبت ان الخطا على الامام غير جائز الشبهة الرابعة لو

حاز الذنب على الامام فيقدر اقدامه على سفك الدما واستباحه الفروج
وانواع الظلم اما ان يجب على الرعيه منعه الافعال او لا يجب فان وجب فاما
ان يجب ذلك على مجموع الامه او على احاد الامه لا جايز ان يقال يجب على مجموع
الامه منعه عن تلك الافعال لوجهين الاول ان اطباق
جميع الرعايا الموجودين في الشرق والغرب على الفعل الواحد ممتنع وحينيذ
لا يحصل منع الامام عن تلك الافعال المنكره الثاني اما نرى ان الملك
العظيم اذا اقبل على فعل قبيح فحل واحد من احاد الرعايا يخاف من اظهار الانكار
عليه لانه يخاف ان يصير غيره موافقا لذلك الملك في ذلك الفعل القبيح وحينيذ ياخذ
من هذا الواحد الذي اظهر الانكار ويقتلونه واذا كان هذا الخوف حاصلا لكل
واحد من احاد الرعيه امتنع اجتماعهم على منع ذلك الملك عن ذلك الفعل ه واما
القسم الثاني وهو انه يجب على كل واحد من احاد الرعيه اظهار الانكار
على الملك الكبير فهذا ايضا باطل لوجهين الاول ان كل واحد
من احاد الرعيه لا يقوى على مقاومه امير اصغر القرى فكيف على مقاومه ملك
الدنيا ه الثاني ان المقصود من نصب الامام ان يودب كل واحد من احاد
الرعيه فلو كلفنا كل واحد من احاد الرعيه ان يودب الامام لزم الدور فان هذا
انما ينزجر عن معصيه بسبب ذاك وذاك بسبب هذا ومعلوم ان الدور باطل
ه واما الثالث وهو ان يقال بان عند اقدام الامام على المعاصي
والفواحش لا يجوز السعي فهذا ايضا باطل لان الدلايل الداله على وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر عامه متناول الامام وغيره ه وايضا فعلى هذا الطريق
يصير نصب الامام سببا لكثره الفواحش ومعلوم ان المقصود تقليلها فهذا افضى
الى التناقض فثبت ان الامام لو لم يكن واجب العصمه لافضى الى هذه الاقسام
الباطله فوجب القول بكونه باطلا ه الشبهه الخامسه
التمسك بقوله تعالى لابرهيم قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال

لا ينال عهدي الظالمين دلت الايه على ان عهد الامامه لا يصل الى من كان
ظالما وكل من كان مذنبا فانه ظالم قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه فصارت الايه
نصا في ان كل من كان مذنبا سوا كان ذنبه ظاهرا او باطنا فانه لا يكون اماما
واذا كان ذلك ثبت ان الامام لا بد وان يكون معصوما والجواب
عن الشبهه الاولى وهي ان الخلق لما كان الخطا عليهم جايزا احتاجوا
الى نصب الامام وقد تقدم الجواب عن كلامهم فيه ه والجواب
عن الشبهه الثانيه ان الشريعه انما تبقى محفوظه بنقل الناقل لو كان
ذلك الناقل المعصوم بحيث يروي ويمكن الوصول اليه والرجوع الى قوله فاما اذا
لم يكن كذلك لم تصر الشريعه محفوظه بنقله فسقطت هذه الشبهه ه
والجواب عن الشبهه الثالثه انه لا نزاع في انه
يجب على كل واحد من احاد الرعيه ان يقتدي بنواب الامام من القضاه والعلما
والشهود مع انهم بالاتفاق ليسوا معصومين فكل ما يقولونه فيهم فهو جوابنا في
الامام الاعظم ه والجواب عن الشبهه الرابعه المعارضه
ايضا بنواب الامام وذلك ان المعصوم اذا فوض الاماره والوزاره الى بعض الناس
فذلك المفوض اليه غير معصوم فيقدر صدور الذنب عنه المانع له اما الامام الاكبر
وحده او مع غيره والاول باطل لان الامام الاكبر وحده لا يقدر على دفع ذلك الامير
مع عسكره الكثير الا ترى ان عليا كرم الله وجهه لم يقدر على دفع معويه رحمه الله
عن الامر مع ما كان معه من العسكر الكثير فضلا عن ان يقدم عليه وحده ه
والثاني وهو ان الدافع لذلك الامر هو الامام الاكبر مع عسكره فهذا ايضا
باطل لان عسكره ليسوا معصومين فربما لا يمتثلون امر الامام المعصوم فثبت ان تفويض
الامامه والوزاره الى غير المعصوم سبب لازدياد الشر والفتنه فكل ما يقولونه هنا
فنحن ايضا نقوله في الامام ه والجواب عن الشبهه الخامسه
ان الايه داله على ان شرط الامامه ان لا يكون مشتغلا بالذنب فاما ان يكون واجب

العصمة فلا دلالة في الآية عليه والله اعلم ه

الفصل الثاني فيما تصير به الإمام إماما

اتفقت الامة على ان نص الله ونص رسوله على شخص بالامامة سبب مستقل لصيرورته اماما لكنهم اختلفوا في انه هل يصير اماما بطريق اخر سوى هذا التنصيص فقالت الزيدية ان الفاطمي اذا كان عالما زاهدا وخرج بالسيف ودعا الى نفسه بالامامة صار اماما وقال اصحابنا والمعتزلة عقد البيعة سبب لحصول الامامة والاثنا عشرية انكروا ذلك ه لنا انا سنقيم الدلالة على صحة امامة ابي بكر وامامته لم تنعقد الا بالبيعة وهذا يقتضي ان البيعة طريق لحصول الامامة اما الاثنا عشرية فقد احتجوا على ان البيعة لا يمكن ان تكون سببا لحصول الامامة بوجوه الشبهة الاولى ان هؤلاء الذين يبايعون الامام لا قدرة لهم على التصرف في احاد الامة وفي اقل امر من مهماتهم ومن لا قدرة له على التصرف في اقل الامور على اقل الاشخاص كيف يعقل ان يكون له قدرة على امداد الغير على التصرف في جميع اهل الشرق والغرب ه الشبهة الثانية ان اثبات الامامة بالعقد والبيعة يفضي الى الفتنة لان اهل كل بلد يقولون الامام منا اولى والعقد الصادر منا ارجح ولا يمكن ترجيح البعض على البعض فيفضي الى الهرج والمرج واثارة الفتنة ومعلوم ان المقصود من نصب الامام ازالة الفتنة فتقدير الامكان نصب الامام بطريق البيعة يفضي الى التناقض فكان باطلا ه الشبهة الثالثة ان منصب الامامة اعلى من منصب القضاء والحسبة واهل البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضي والمحتسب فبان لا يتمكنوا من نصب الامام الاعظم اولى ه الشبهة الرابعة الامام نائب الله تعالى ونائب رسوله ونائب الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير فوجب ان لا تحصل الامامة الا بنص الله ونص رسوله فثبت ان الامامة لا تثبت الا بالنص ه الشبهة الخامسة ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون افضل الخلق كلهم وان يكون

اعلم الامة كلهم وان يكون مسلما مما بينه وبين الله تعالى ولا اطلاع لاحد من الخلق على هذه الصفات والله تعالى هو العالم بها واذا كان كذلك وجب ان لا يصلح نصب الامام الا بالنص ه والجواب عن الاول انه منقوض بما ان الشاهد لا قدرة له على التصرف في المدعى عليه ثم ان بقوله يصير الحاكم متمكنا من التصرف فيه فكذا هاهنا ه وعن الثاني ان الترجيح يحصل اما بزيادة العلم او الزهد او السن او النسب او كثرة ميل الخلق اليه فان حصل الاستواء في الكل وتعذر الترجيح بد اقرعا ويسد العقد اخره ه وعن الثالث انه لا استبعاد في ان ياذن الله تعالى في تولية الامامة ولا ياذن في تولية القضاء وايضا فالتحكيم جائز على مذهب الحكماء ه وعن الرابع وهو قولهم انه اذا كان نصب الامام من الامة كان الامام نائب الامة لا نائب الله فجوابه لم لا يجوز اختيار الامة شخصا معينا يكشف عن كونه نائب الله تعالى ه وعن الخامس انا لا نسلم ان العلم القطعي بحصول تلك الصفات يشترط بل الشرط عندنا حصول الظن فقط وبالله التوفيق ه

الفصل الرابع في اقامة الدلالة على ان الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر

والمعتمد في المسالة ان الامة مجمعة على ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام اما ابو بكر واما علي واما عباس وبطل القول بان الامام هو علي او عباس فوجب القطع بان الامام هو ابو بكر واعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات المقدمة الاولى ان الامة مجمعة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه احد هؤلاء الثلثة ه واعلم ان الانصار طلبوا الخلافة لانفسهم في اول الامر وقالوا منا امير ومنكم امير فلما ناظرهما ابو بكر في ذلك تركوا قولهم وصار ذلك القول باطلا باجماع الامة وكل من نظر في كتب السير علم وثبت اتفاق الامة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس الا احد هؤلاء الثلثة ه المقدمة الثانية ان عليا ما كان وقت وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في العراء بحيث لا

يمكنه طلب حق نفسه وما كان ابو بكر في القوة والسلطنة بحيث يمكنه غصب الحق
من علي والدليل عليه ان عليا كان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة مع
علو منصبها زوجة له وكان الحسن والحسين ابنيه وكان العباس مع علو منصبه
معه فانه يروى في الاخبار ان العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع غاية شجاعته
كان مع علي فانه يروى انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر واما
ابو سفيان فقال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملان الوادي
خيلا ورجلا واما جملة الانصار فانهم كانوا اعداء ابي بكر وذلك لانهم طلبوا الا
مامة لانفسهم فدفعهم ابو بكر عنها بقوله عليه السلام الائمة من قريش فلو كان علي
منصوصا عليه نصا ظاهرا لعرفوه ولو عرفوه لقالوا لابي بكر ان اردنا ان ناخذ
الخلافة لانفسنا فلما منعتنا عنها فنحن ايضا نمنعك عن الظلم ونسلمها الى مستحقها فان
من المعلوم ان الخصم القوي اذا وجد مثل هذا الطعن لا يتركه فثبت بما ذكرنا ان
الامامة لو كانت حقا لعلي بالنص لكان في غاية القدرة على اخذها ومنع الظالم المنا
زع فيها اما ابو بكر فمعلوم انه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال وعند الروافض
انه كان ضعيفا جبانا ومتى كان الامر كذلك استحال في مثل علي على شدة اسباب
الشوكة والقوة في حقه ان يصبر على جراب بيد شيخ ضعيف ليس له مال ولا عسكر
ولا قوة بدن ولا قوة قلب ثم بلغ ذلك العجز الى حيث لم يخرج عن داره ولم يظهر المحاربة
والمنازعة بوجه من الوجوه هذا مما لا يقبله العقل البتة واعلم ان احوال
الاثنا عشرية في هذا الباب عجيب وذلك لانهم اذا وصفوا عليا بالشجاعة والشوكة
والقوة بلغوا في ذلك الوصف بحيث يخرجونه عن المعقول واذا تكلموا في هذه المسئلة
وصفوا عليا بالعجز والضعف فيه مبالغة يخرجون عن المعقول ۞ المقدمة
الثالثة ان نقول لما ثبت بالاجماع ان الامام هو احد هؤلاء الثلثة فنقول
وجدنا عليا والعباس تركا المنازعة مع ابي بكر وذلك الترك اما للعجز او للقدرة لا جائز

ان يكون للعجز لما قررناه في المقدمة الثانية فثبت انهما تركا المنازعة مع القدرة على المنا
زعة فان كانت الامامة حقا لواحد منهما كان ترك هذه المنازعة معصية عظيمة
وذلك يوجب انعزالهما واذا ثبت انعزالهما ثبت القول بامامة ابي بكر ولو لم تكن الامامة
حقا لهما وجب ان يكون حقا لابي بكر لئلا يخرج الحق عن جميع اقوال الامة فثبت انه
لا بد على كل حال من الاعتراف بامامة ابي بكر واعلم انه لا كلام للمخالف على هذا
الدليل الا كلامهم المشهور من ان عليا انما ترك المحاربة لاجل التقية ونحن ابطلنا هذا
الكلام فبقي هذا الدليل سالما من الاسولة وبالله التوفيق ۞ اما الشيعة

فقد احتجوا على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

علي ابن ابي طالب بوجوه ۞ الشبهة الاولى وهي التي عليها يعو
لون وبها يقولون انهم قالوا اجمعت الامة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم اما علي او ابو بكر او العباس ولا يجوز ان يكون الامام ابو بكر او العباس
فتعين ان يكون الامام هو علي فيفتقر في تقرير هذا الدليل الى مقدمات المقدمة
الاولى ان الاجماع حجة قالوا والدليل عليه انا قد دللنا على ان زمان التكليف لا
يخلو عن معصوم البتة وقول المعصوم حجة فاذا حصل الاجماع كان ذلك الاجماع
مشتملا على قول ذلك المعصوم فوجب ان يكون الاجماع حجة ۞ المقدمة
الثانية ان ابا بكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة قالوا لانه ثبت بالعقل ان الامام
لا بد وان يكون واجب العصمة واذا ثبت ان الامام واجب العصمة وثبت انهما ما كانا
واجبي العصمة ثبت انهما ما كانا صالحين للامامة ولما بطلت امامتهما وجب القطع
بامامة علي حتى لا يخرج الحق عن قول كل الامة فهذا هو العمدة الكبرى للاثني عشرية
في المسئلة ۞ الشبهة الثانية قالوا لو كان ابو بكر اماما لكانت امامته
اما ان ثبتت بالنص او بالبيعة والقسمان باطلان فبطل القول بامامته اما الحصر
فلان كل من قال بامامته اثبتها باحد هذين الطريقين واما انه
لا يمكن اثباتها بالنص لانه لو كان منصوصا عليه بالامامة لكان توقفه يوم السقيفة

امامه نفسه على البيعه من اعظم المعاصي وذلك يقدح في امامته ولكان قوله
املوني من اعظم المعاصي وانما قلنا انه لا يمكن اثباتها بالبيعه للوجوه التي ذكرنا
ها في الفصل الثالث عشر في بيان انه لا يجوز ان يكون البيعه طريقا الى اثبات الامامه
قالوا ايضا انه لو كان اماما لكانت امامته بالجد هذين الطريقين وثبت فساد
كل واحد منهما فبطل القول بكونه اماما ٥ الشبهه الثالثه
قالوا انه صلوات الله عليه وسلم نص على امامه علي ابن ابي طالب نصا جليا
لا يقبل التاويل فوجب القطع بكونه اماما والذي يدل على وجود هذا النص الجلي
ان هذا النص ثبت بخبر التواتر وخبر التواتر يفيد العلم انما قلنا انه ثبت بخبر
التواتر لان خبر التواتر عن الامور الماضيه يعتبر في كونه مفيدا للعلم ثلث شرايط
اولها ان يكون المخبرون بلغوا في الكثره والتفرق في البلاد الى حيث يمتنع عقلا
اتفاقهم على الكذب وهذا الشرط حاصل هاهنا وذلك لان الشيعه مع كثرتهم وتفرقهم
في مشارق الارض ومغاربها يخبرون عن وجود هذا النص ٥ وثانيها
ان يكون المخبرون انما يخبرون عن امر محسوس وهذا الشرط هنا حاصل وذلك
لان المخبر عنه تنصيص محمد على امامه علي وذات محمد وذات علي وتكلم محمد بهذا
الكلام مدرك للحس ٥ وثالثها ان يكون حال المخبرين في كثرتهم
وامتناع اتفاقهم على الكذب في جميع الازمنه مثل ما في هذا الزمان والذي يدل على
حصول هذا الشرط في هذه الواقعه وجهان الاول ان اهل
الشيعه مع كثرتهم وامتناع اجماعهم على الكذب يخبرون انه اخبرهم قوم وشانهم
كذلك وان الطبقه الثانيه والثالثه وهذا جميع الطباق الى زمان النبي محمد
وعلى كانوا في الكثره وامتناع الاجماع على الكذب على ما هم عليه في هذا اليوم
ولما كان اهل زماننا بالغين الى حد التواتر وهم لا قد اخبروا ان كل واحد من
الطبقات الماضيه هكذا كانوا حصل العلم بان الطبقات الماضيه كانوا على هذه الصفه
٥ الثاني لو فرضنا ان بعض الطبقات الماضيه كانوا اقل من عدد التواتر

الماضيه

لوجب ان يشتهر ذلك وان يصل هذا الخبر الينا علمنا ان المخبرين عن هذا الخبر في جميع
الطبقات كانوا موصوفين بالصفات المعتبره فثبت بما ذكرنا حصول التواتر
في نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امامه علي ابن ابي طالب وخبر التواتر
يفيد العلم وذلك هو المطلوب ١٥ الشبهه الرابعه ان الامامه منصوص
عليها من قبل الله وقبل رسوله ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون الا
مام هو علي ابن ابي طالب والفرق بين هذه الشبهه وبين الشبهه الثانيه انهم
في الشبهه الثانيه بينوا انه لا يجوز ان يكون البيعه طريقا الى ثبوت الامامه واما
هنا فانهم لا يقولون ان البيعه لا يجوز ان يكون طريقا الى الامامه بل قالوا هب ان
البيعه يجوز ان يكون طريقا الى الامامه الا انا نقيم الدلاله على ان الرسول عليه
السلم نص على امامه من يكون اماما بعده ثم سنبين من هذا ان ذلك المنصوص
عليه لا بد وان يكون هو علي ابن ابي طالب انما قلنا انه عليه السلم نص على
امامه من كان اماما بعده لوجوه الاول ان النبي عليه
السلم لم يخرج قط عن المدينه الا وقد استخلف عليها رجلا وانما كان يفعل
ذلك لئلا يختل امر الرعيه وهذا المعنى بعد الموت اهم لان رعايه المصالح
وقت الغيبه وان كانت شاقه الا انها ممكنه فاما رعايتها بعد الموت فغير
ممكنه فلما لم يترك الرسول عليه السلم الاستخلاف وقت الغيبه القليله
فكيف يجوز ان يتركه وقت الغيبه العظمى وهي الموت ٥ الثاني
ان النبي عليه السلم قال انما انا لكم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدكم الى الغائط
فلا يستقبل القبله ولا يستدبرها فكما انه يجب على الوالد المشفق رعايه مصا
لح ولده لئلا يضيعوا ومعلوم انه لو لم يستخلف ولم ينص على احد لضاعوا
في دينهم ودنياهم فوجب القطع بانه نص على من يكون اماما بعده ٥
الثالث ان النبي عليه السلم بالغ في الشفقه على الامه وفي ارشادهم
الى الاصلح ان علمهم في كيفيه الاستنجا ثلثين ادبا ومن المعلوم ان المصالح المتعلقه

بحم

دهم

بالامامة التي هي اعظم المناصب في الدين والدنيا فان الرسالة اعظم من سائر
المصالح فلما علم في احسن المصالح وادونها رتبة وهو الاستنجا بالمدر ادبا
وكيف يليق به ان يهمل امر الامامة بالكلية مع انها اعظم المناصب
في الدين والدنيا الــرابع انه عليه السلم لم يخرج من الدنيا
حتى صار امر الدين كاملا كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والامامة
اعظم اركان الدين وهذا يقتضي ان امر الامامة قد تم قبل وفاته وهذا المعنى
انما يحصل اذا قلنا انه نص على امامة شخص بعينه فثبت بمجموع ما ذكرنا انه
عليه السلم نص على امامة من يكون اماما بعده فنقولـــ ذلك
الشخص لا يجوز ان يكون هو ابو بكر اذ لو كان كذلك لكان توقفه الامر على البيعة
من اعظم المعاصي وذلك يقدح في امامته واذا ثبت انه ليس ابو بكر ولا العباس
ثبت انه علي بن ابي طالب لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة ه
الشبهـــة الخامسة ان عليا افضل الخلق بعد الرسول والافضل يجب
ان يكون اماما اما المقدمة الاولى فسيجي تقريرها بعد ذلك ان شا الله تعالى
واما المقدمة الثانية فالدليل على صحتها ان من جعل اماما لغيره فقد جعل متبوعا
لذلك الغير وجعل الاكمل تبعا للانقص قبيح في العقول الا ترى ان من بنى
مدرسة وجعل واحدا من اوساط الفقها مدرسا فيها ثم امر الشافعي وابا حنيفة ان
يجلسا في درسه وان يكونا من اتباعه واشياعه فان كل احد يذمه ويلومه
ويقول انك جعلت الكامل تبعا للناقص وهذا قبيح في العقول واذا ثبت ان عليا
افضل الخلق وثبت ان الافضل هو الامام ثبت ان عليا هو الامام بعد الرسول عليه
السلم ه الشبهـــة السادسة قالوا ان عليا اعلم الصحابة واشجعهم
واشدهم التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم فوجب ان يكون هو القايم
مقامه اما انه اعلم واشجع فسياتي الدليل عليه واما انه اشدهم التصاقا برسول
الله فهو ظاهر اما من حيث النسب فلا شك فيه واما من حيث الصهر فكذلك اذا

ثبت هذا وجب ان يكون هو الامام لان الامام هو الذي يوتم به ويقتدى و
الاقتدا لا يتاتى الا بسبب العلم والشجاعة فاذا كان علمه وشجاعته اكثر كان الاقتدا به
والاهتدا بهديه اولى ه الشبهـــة السابعة قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة اولي الامر امرا جزما
فوجب في اولي الامر ان لا يامروا الا بالطاعة اذ لو جاز ان يامروا بالمعصية مع
ان الله تعالى امر بطاعته مطلقا لكان قد امرنا على هذا التقدير بالمعصية
وذلك باطل واذا ثبـــت هذا علمنا ان اولي الامر الذي امرنا الله بطا
عته لا يامر الا بالطاعة وهذا يقتضي ان المراد باولي الامر في هذه الاية شخص واجب
العصمة فثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وكل من قال بذلك
قال انه علي ابن طالب ه الشبهـــة الثامنة ان ابا بكر والعباس
ما كانا صالحين للامامة فتعين ان يكون الامام هو علي ابن ابي طالب انما
قلنا انهما ما كانا صالحين للامامة وذلك لانهما كانا كافرين في اول الامر وكل
من كفر بالله طرفة عين لم يصلح للامامة ه والدليـــل عليه قوله تعالى واذ
ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين وجه الاستدلال به ان لفظ العهد مطلق
وذكر الامامة قد جرى فيجب حمله يكون المراد من هذا العهد هو الامامة اذا ثبـــت
هذا فنقولـــ كل من كان كافرا فهو ظالم لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم
ولقوله والكافرون هم الظالمون ه اذا ثبت هذا فنقولـــ كل شخص اتصف
بالكفر فهو في تلك الحالة متصف بالظلم فكان في ذلك موصوفا بانه ظالم فوجب
ان يصدق عليه في ذلك الوقت بانه لا ينال عهد الامامة كلام ساول الوقت الحاضر
وجملة الاوقات المستقبلة بدليل صحة استثنا جميع الاوقات عنه فيقال ان هذا
الظالم الكافر لا ينال عهد الامامة الا بعد طلبه وبعد كفره والاستخراج من الكلام
ما لولاه لدخل تحت اللفظ فثبت ان الكافر حال ما كان موصوفا بالكفر عليه لا

ينال عهد الامامة البتة في شي من اوقات وجوده لا حال كفره ولا بعد كفره واذا
ثبت هذا ظهر ان من كفر بالله طرفة عين فانه لا ينال عهد الامامة بمقتضى هذه
الاية وثبت ان ابا بكر وعمر والعباس كانوا قبل ظهور دين محمد عليه السلم على
الكفر فوجب ان يخرجوا عن صلاحية الامامة واذا خرجوا عن هذه الصلاحية
تعين علي ابن ابي طالب للامامة واعلم ان هذه الاية كما دلت على ان عليا
هو الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك تدل على انه لم يكفر بالله
طرفة عين لانه لو كان قد كفر بالله في اول عمره لزم بحكم هذه الاية ان لا يكون
اهلا للامامة وثبت ايضا ان ابا بكر والعباس ليسا اهلا للامامة بمقتضى هذه
الاية فكان يلزم خروج ابي بكر والعباس وعلي عن اهلية الامامة فكان اجماع الامة
على ان الامام بعد الرسول احدها ولا الثلثة باطل ولما كان الطعن في الاجماع
فاسدا ثبت ان ابا بكر والعباس كانا قد كفرا بالله قبل ظهور دين محمد عليه السلم
ثبت ان عليا لم يكفر بالله حتى لا يلزم الطعن في الاجماع ٥ الشبهة التاسعة
التمسك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين والامر بالكون
مع الصادقين مشروط بوجود من يعلم قطعا انه من الصادقين هو الذي يعلم منه
كونه واجب العصمة فثبت ان الخلق مامورون بمتابعة شخص واحد واجب العصمة
واذا ثبت ذلك ثبت ان الامام هو علي ابن ابي طالب بالوجه الذي قررناه في الطعن
في المقدمة ٥ الشبهة العاشرة التمسك بقوله تعالى واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهذه الاولوية مطلقة فوجب حملها على الكل
دفعا للاجمال والتانيج استثنا اي وصف اريد هو له واولوا الارحام
بعضهم ببعض لا يجوز فيه يقاما مقامه في التصرف في اتباعه وحكم الا استثنا ما
لولاه لدخل ثبت ان هذا اللفظ يتناول الامامة اذا ثبت هذا فنقول
لا شك ان ابا بكر ما كان من اولي الارحام لمحمد وكان علي ذلك فكان علي اولى بالاما
مة ٥ الشبهة الحادية عشرة التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله

ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ٥
وجه الاستدلال بالاية ان نقول هذه الاية تدل على امامة شخص معين
ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الشخص هو علي ابن ابي طالب اما
بيان المقدمة الاولى فالدليل عليه ان لفظ الولي يستعمل في معنيين احدهما
المتصرف كقوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها ٥
الثاني المحب والناصر كقوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض
وجب ان لا يكون حقيقة في معنى اخر تقليلا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول
الولي المذكور في هذه الاية ليس بمعنى الناصر فوجب ان يكون بمعنى المتصرف انما
قلنا انه ليس بمعنى الناصر لان الولي المذكور في هذه الاية غير عام في حق كل المو
لانه تعالى ذكره بلفظ انما وهذه الكلمة للحصر قال الشاعر
ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر
واما الولاية بمعنى النصرة فهي عامة في حق كل المومنين بدليل قوله تعالى والمومنون
والمومنات بعضهم اولياء بعض ويلزم من مجموع هاتين المقدمتين القطع بان الولاية
المذكورة في هذه الاية ليست بمعنى النصرة واذا بطل هذا المعنى وجب ان يكون
المراد بالولاية المذكورة في هذه الاية التصرف فصار معنى الاية انما المتصرف فيكم
ايها الامة هو الله ورسوله والمومنون الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف في كل
الامر هو الامام فثبت ان هذه الاية دالة على شخص معين واذا ثبت هذا
فنقول وجب ان يكون ذلك الشخص هو علي ابن ابي طالب ويدل عليه
وجهان الاول ان الامة في هذه الاية على قولين منهم من قال انها
لا تدل الا على امامة علي ابن ابي طالب اذ لو دلت على امامة غيره لكان ذلك
قولا ثالثا خارجا للاجماع وهو باطل ٥ الثاني اتفق ائمة التفسير على ان
المراد بقوله تعالى والمومنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم را
كعون هو علي ابن ابي طالب فلما دل قوله انما وليكم الله ورسوله والمومنون

الموصوفون بها على امامة علي ابن ابي طالب ثبت دلالة هذه الاية على امامة
علي ابن ابي طالب ٭ الشبهة السابعة عشر التمسك بقوله عليه
السلم من كنت مولاه فعلي مولاه الكلام في التمسك بهذا الخبر مبني على
مقامين المقام الاول تصحيح اصل الخبر واقوى ما قيل فيه ان الامة
في هذا الخبر على قولين منهم من تمسك به في اثبات فضيلة علي ابن ابي طالب
ومنهم من تمسك به في اثبات امامته وذلك يقتضي اتفاقهم على قبوله وكل ما اجمع
على قبوله وجب القطع بصحته ٭ واما المقام الثاني وهو التمسك به
على الامامة فهو من وجهين الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه ٭
واعلم ان التمسك بهذا الوجه موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ان
لفظ المولى يحتمل الاولى والدليل عليه قوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم
قال المفسرون معناه النار اولى بكم فدل هذا على ان لفظ المولى يحتمل الاولى ٭
المقدمة الثانية ان المراد من قوله عليه السلم من كنت مولاه فعلي مولاه
معناه من كنت مولاه فعلي اولى به والدليل عليه ان لفظ المولى لما احتمل الاولى وان
لم يحتمل لفظ المولى معنى اخر وجب حمله هنا على الاولى وان احتمل معنى اخر سوى
الاولى فنقول فعلى هذا التقدير لفظ المولى يكون محتملا محتاجا
في البيان والتفسير والكلام للاكثر في مقدمته وهو ذكر الاولى يصلح
بيانا له فوجب ان يكون هذا المجمل مفسرا بما ذكر في المقدمة ازالة للاجمال
فثبت انه سواء كان لفظ المولى محتملا لمعنى اخر سوى الاولى او غير محتمل له فانه
يجب ان يكون المولى هنا مفسرا بالاولى ٭ المقدمة الثالثة لما ثبت
ان قوله عليه السلم من كنت مولاه فعلي مولاه معناه من كنت اولى به فعلي اولى
به فنقول هذا يدل على الامامة لان قوله من كنت اولى به فعلي
اولى به وجب حمله على ثبوت الاولوية في جميع الاشياء لا يصح الاستثناء ولدليل رفع

الاجمال ومعنى الاولوية ان ينفذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولا معنى
للامامة سوى هذا ثبت بهذا دلالة هذا الخبر على امامة علي ابن ابي طالب ٭
الوجه الثاني في بيان دلالة هذا الخبر على الامامة ان لفظ المولى في اللغة
جا بمعنى المعتق والمعتق وابن العم والحليف والناصر والمتصرف ودل الاجماع
على انه ليس المراد المعتق والمعتق وابن العم والحليف ولا يجوز ان يكون المراد الناصر
لانه يصير التقدير من كنت ناصره فعلي ناصره وهذا غير جايز لان هذا المعنى في
غاية الظهور فلا يليق بالرسول عليه السلم ان يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى
ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد المتصرف فيصير المعنى من كنت متصرفا فيه
كان علي متصرفا فيه ولا معنى للامامة الا ذلك فثبت ان هذا الخبر يدل على امامته
٭ الشبهة الثالثة عشر التمسك بقوله عليه السلم انت مني بمنزلة هرون
من موسى اما ان صحة هذا الخبر فلما تقدم ذكره في حق المولى واما
الاستدلال به على الامامة فهو مبني على مقدمات اولها ان هرون عليه
السلم كان خليفة لموسى بعد موسى والدليل عليه انه كان خليفة له حال حياته
فوجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير ان يبقى انما قلنا انه خليفة له حال
حياته لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي وانما قلنا
انه لما كان خليفة له حال حياته وجب ان يكون هرون بحيث لو بقي بعد وفاة موسى
لكان خليفة له لانه لو لم يكن كذلك لاقتضى ذلك انعزال هرون عن تلك الطايفة
وهذا الانعزال مشتمل على الاهانة والاذلال وذلك لا يليق بمنصب النبوة التي
كانت حاصلة لهرون ٭ وتنبيهها ان المنازل قسمان منها ما حصل ومنها
كونه بحيث لو بقي لحصل مثاله للابن مع الاب حالتان احداهما اذا مات الاب
اخذ الابن ماله والثاني ما اذا لم يمت بعد ففي هذه الحالة الابن وان لم ياخذ ميراثه
لكنه حصل للابن في هذه الساعة كونه بحيث لو مات الاب لاخذ ميراثه فلو نهد
الحيثية وبهذه الحالة حكم حاصل في الحال اذا ثبت هذا فنقول ان

كان ع

تامل

هرون لما توفى قبل موسى لم يصر خليفة له بعد وفاته ولكنه كان بحاله لو بقي بعد
موسى لكان خليفة بعد وفاته فكون هرون بهذه الحيثية وبهذه الحالة صفة من
صفات هرون ومنزلة من منازله وهي منزلة محققة حاصلة في الحال ه والثالث ها
ان قوله عليه السلم انت مني بمنزلة هرون من موسى يتناول جميع المنازل ويدل
عليه وجهان الاول لو كان المراد منه منزلة واحدة مع انها غير
مذكورة لصار هذا الحديث مجملا والاجمال خلاف الاصل فوجب حمل اللفظ على
كل المنازل دفعا للاجمال ه والثاني انه عليه السلم قال في اخر هذا
الحديث الا انه لا نبي بعدي وهذا يدل على ان المراد من الخبر اثبات جميع المنازل
سوى النبوة المنزلة الواحدة فاذا ثبت هذه المقدمات الثلث فالخبر دل على ان
جميع المنازل الحاصلة لهرون من موسى كان حاصلا لعلي من محمد وثبت ان
من منازل هرون من موسى كونه بحيث لو عاش بعد موسى لكان خليفة له فو جب
ان يكون من جملة منازل علي من محمد بحيث لو عاش بعد محمد لكان خليفة له لكنه عاش
بعد محمد فوجب ان يكون خليفة له فثبت ان هذا الخبر نص في امامة علي ابن ابي طالب
لا يقال هذا الخبر ورد في واقعة طعن المنافقين في قصة تبوك لانا نقول
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ه الشبهة الرابعة
عشر ان الامة مجمعة على انه عليه السلم استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك
ثم انه ما عزل عنه فوجب ان يبقى خليفة له على المدينة بعد موته واذا كان خليفة
له على المدينة بعد موته كان خليفة له في كل الامة لانه لا قائل بالفرق ه
الشبهة الخامسة عشر انهم نقلوا عن ابي بكر وعمر وعثمن افعالا
طاعنة في صحة الامامة واذا بطلت امامتهم بهذا الطريق ثبت القول بامامة علي
ضرورة انه لا قائل بالفرق واما تلك المطاعن فهي مذكورة في الكتب البسيطة
والله اعلم والجواب اعلم انا لما اوردنا اكثر
ما تمسك به القوم في مذهبهم فلنذكر ايضا بعض ما نتمسك به في اثبات امامة

ابي بكر ثم نرجع الى الجواب عن شبهاتهم فنقول لنا في المسئلة
وجوه اخرى من الدلايل سوى ما ذكرناه ه الحجة الاولى التمسك
بقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم فنقول الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات صيغة
جمع واقلها ثلثة فقد وجد الثلثة مما فوقها من اصحاب محمد عليه السلم ان يستخلفهم
في الارض ويمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وكل ما وعد الله به فاتى عليها وعطها
وهذا يوجب القطع بصحة خلافة هولا الاربعة ه الحجة الثانية التمسك
بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم
عذابا اليما وجه الاستدلال بالاية ان الداعي لهولا الاعراب اما محمد عليه
السلم واما احد الخلفا الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمن واما ان يكون الداعي هو
علي واما ان يكون الداعي من كان بعد علي لا جايز ان يكون الداعي هو محمد
عليه السلم لقوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا
نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل ولا جايز
ان يكون المراد علي لانه تعالى قال في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم او يسلمون ولم
يتفق لعلي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال بسبب طلب الاسلام بل كانت
محاربته بسبب طلب الامامة ولا جايز ان يكون المراد من كان بعد علي لانهم عندنا كانوا
على الخطا وعند الخصم على الكفر وعلى التقديرين فلا يليق بهم قوله تعالى فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما ولما بطلت
هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون المراد احد الخلفا الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمن وعلى
هذا التقدير يكون الاية دالة على صحة خلافة احد هولا الثلثة ومتى صحت خلافة
احدهم صحت خلافة الكل ضرورة انه لا قائل بالفرق ه الحجة
الثالثة لو كانت خلافة ابي بكر باطلة لما كان ممدوحا معظما عند الله تعالى وقد كان

ذلك فوجب القطع بصحة خلافته اما الملازمة فظاهرة والخصم موافق عليه
واما قلنا انه ممدوح معظم من عند الله تعالى من وجوه احدها قوله
تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وهو كان ممن بايع
تحت الشجرة فيجب ان يكون ممن رضي الله عنه وثانيها قوله والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم
ورضوا عنه ولا شك انه كان من السابقين الاولين فانا وان اختلفنا في انه هل
كان ايمانه قبل ايمان الكل الا ان لفظ السابقين يفيد كل من كان له سبق
في الدين ولولا ان المراد ذلك والا لما دخل فيه الانصار واذا ثبت انه من السا
بقين وجب ان يدخل تحت قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه وثالثها
قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى
الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى فنقول اتفق الاكثر
ون من اهل التفسير ان المراد من هذه الاية ابو بكر ونحن نقيم الدلالة عليه فنقول
انه تعالى وصف الشخص المراد من هذه الاية بانه اتقى واذا كان اتقى كان اكرم
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله لا بد وان يكون افضل
فثبت ان المراد من هذه الاية شخص هو افضل الخلق واجمعت الامة على ان افضل الخلق
بعد رسول الله اما ابو بكر واما علي فاذا هذه الاية مختصة اما بابي بكر واما بعلي ولا جائز
ان يكون نازلة في حق علي لان الشخص المراد من هذه الاية موصوف بوصف معين
وهو انه ليس لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي ما كان كذلك لان عليا انما نشأ في
تربية محمد وبطعامه وشرابه وذلك نعمة تجزى اما ابو بكر فانه ما كان للنبي صلى
الله عليه وسلم في حقه نعمة تجزى بل كان له في حقه نعمة الارشاد الى الدين الا
ان هذه النعمة لا تجزى بدليل قوله تعالى حكاية عن الانبياء عليهم السلام انهم كانوا
يقولون لاممهم ما اسألكم عليه من اجر ان اجري الا على رب العالمين فلم يقل تعالى
وما لاحد عنده من نعمة بل قال ما لاحد عنده من نعمة تجزى فهذا القيد خرج على

عن ان يكون مرادا بهذه الاية فبقي ان يكون المراد بالاية هو ابو بكر واذا ثبت
هذا فنقول دلت على انه ايضا افضل الخلق فانه تعالى لما وصفه
بانه اتقى والاتقى افضل وجب ان يكون افضل الخلق ودلت الاية على انه تعالى راض
عنه في الحال وفي المستقبل لانه تعالى قال ولسوف يرضى وكلمة سوف
مختصة بالاستقبال وهذا يدفع سؤال من قال لعله تعالى كان راضيا عنه في
تلك الحالة لما كان من صيام زال الرضى عنه وقت اشتغاله بالخلافة لانه تعالى
بين بقوله ولسوف يرضى بقاء ذلك الرضى الى المستقبل وثبت بمجموع ما ذكرنا انه
لو كانت خلافته باطلة لما كان مرضيا عند الله تعالى في الحال والاستقبال
وثبت انه مرضي عند الله في الحال والاستقبال فوجب القطع بصحة خلافته
الحجة الرابعة قال بعضهم رأينا الصحابة كانوا يقولون
له يا خليفة رسول الله وعلي ابن ابي طالب كان يخاطبه بهذا الخطاب والخصم
ساعد عليه الا انه يحمله على التقية ثم رأينا ان الله تعالى وصف الصحابة بالصدق
فقال للفقراء الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الى قوله اولئك هم الصادقون
فلما ثبت انهم خاطبوه بخليفة رسول الله واخبر الله تعالى عن كونهم صادقين لزم الحكم
بانه كان خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم حقا وهذا الوجه قريب الحجة
الخامسة لو كانت الخلافة حقا لعلي ابن ابي طالب لكان اما ان يقال الامة اعانوه
على طلب هذا الحق او ما اعانوه فان كان الاول وجب عليه ان يكون قد طلبه
لانه اذا لم يطلبه مع القدرة على الطلب كان ذلك التقصير محالا عليه وان قلنا
انهم ما اعانوه بل خذلوه لزم ان يقال ان هذه الامة شر الامم لكنه تعالى وصف
هذه الامة بانها خير الامم قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر فوصفهم بكونهم آمرين بكل معروف ناهين عن كل منكر ولو انهم
خذلوا عليا وما اعانوه الى طلب حقه لكانوا شر امة اخرجت للناس ولما كانوا آمرين
بالمعروف ولا ناهين عن المنكر وكل ذلك باطل الحجة السادسة التمسك

بقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله اقتدوا صيغة امر
وهي اما للوجوب او للندب وعلى التقديرين فانه يدل على جواز الاقتدا بهما في
الاحكام ولو كانوا على الخطا والضلال لما جاز ذلك والشيعة طعنوا فيه
من وجوه احدها انه خبر واحد فلا يكون حجة ◌ وثانيها ان
هذا لو صح لكان نصا في ثبوت امامته ولكان يجب عليه يوم السقيفة ان لا يوقف
امامته على البيعة ◌ وثالثها لعله عليه السلم قال اقتدوا باللذين من
بعدي ابا بكر وعمر فامر ابا بكر وعمر بالاقتدا باللذين يجيان بعده وهو كتاب الله
وعترته كما ذكر في خبر اخر ◌ والجواب عن الاول ان
امر هؤلا الشيعة عجيب فانهم اذا وجدوا خبرا يقوي مذهبهم كخبر الموالاة وخبر
المنزلة زعموا انه متواتر واذا وجدوا خبرا يقوي قولنا زعموا انه خبر واحد وليس
بصحيح وهذا يجري مجرى التحكم لا يقال الاخبار الواردة في
حق علي اقوى لان بني امية مع قوة سلطنتهم بالغوا في اخفا مناقب علي فلولا قوتها
والا لما بقيت مع هذا المبطل القوي لانا نقول هذا معارض
بما ان الروافض كانوا في جميع الاعصار مبالغين في اخفا الشبهات في فضا
يل ابي بكر فلولا قوتها والا لما بقيت بل الترجيح من هذا الجانب فان الانسان
حريص على ما منع وملوك بني امية كلما كان اجتهادهم في اخفا مناقب علي اكثر
كانت الدواعي اشد توفرا على نقلها اما الروافض فانهم يلقون الشكوك
والشبهات في فضايل ابي بكر وذلك يوجب وهنها وضعفها فلما بقيت مع هذا
المانع القوي علمنا انها في غاية الصحة ◌ قوله لو صح هذا الخبر
لكان نصا في امامته قلنا لا نسلم لاحتمال ان يكون هذا دليلا على وجوب
الاقتدا بهما في الفتوى او في الراي والمشورة واذا كان هذا محتملا لم يكن ذلك
نصا في ثبوت الامامة بلى انه يدل على ان امامته الحاصلة بالبيعة حقة لانها لو كانت
باطلة لما امر الرسول عليه السلم باتباع المبطل ◌ قوله لعل الرواية

اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر قلنا فتح الباب في امثال هذه التجويزات
يفضي الى سقوط الوثوق بالقران وجميع الاخبار فان الاستدلال بالدلايل
اللفظية لا يتم الا مع الاعراب فاذا جوزنا الطعن في الاعرابات سقط التمسك
بالكل ◌ الحجة السابعة روى سفينة انه عليه السلم قال
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا وصف القايمين بهذا الامر مدة
ثلثين سنة بعده بالوصف الدال على المدح لارباب الدين وذلك نص على صحة
خلافة الخلفا الاربعة لا يقال هذا خبر واحد قلنا عندنا الا
مامة من فروع الدين فلا يمتنع اثباتها بخبر الواحد ثم اذا انصفتم لم تجدوا هذا الخبر اقل
مرتبة من خبر الموالاة وخبر المنزلة ◌ الحجة الثامنة ابو بكر افضل
الخلق والافضل هو الامام وانما قلنا انه هو الافضل لوجوه احدها التمسك
بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى وقد مر تقريره ◌ وثانيها الخبر المشهور
وهو قوله والله ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين افضل من ابي
بكر ◌ وثالثها قوله عليه السلم لابي بكر وعمر هذان سيدا كهول
اهل الجنة واذا ثبت انه افضل وجب ان يكون هو الامام للوجه الذي تمسك به
الخصم والخصم موافق في هذه المقدمة ◌ الحجة
التاسعة انه عليه السلم استخلفه على الصلاة ايام مرضه وما عزله عن ذلك فوجب
ان يبقى بعد موته خليفة في الصلاة واذا ثبت خلافته في الصلاة ثبت خلافته في
ساير الامور ضرورة انه لا قايل بالفرق وهذا الوجه هو الذي تمسك به علي
ابن ابي طالب في اثبات امامته حتى قال لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول
الله صلى الله عليه وسلم لديننا افلا نقدمك لامور دنيانا ◌ فان قالوا لم ثبت انه عليه
السلم استخلفه في امر الصلوة مدة مرضه قلنا هذه القضية لا يمكن ان
يتوسل اليها الا بالروايات والكتب الصحيحة في الاخبار ناطقة بذلك مثل
صحيح البخاري وغيره فكيف يمكن مدافعته بمجرد التشهي واذا عرف هذا

الحمله فلنرجع الى الجواب عن الشبهات ۞ اما الشبهه الاولى وهي
قولهم اجمعت الامه على ان الامام اما علي او ابوبكر او العباس وابوبكر
والعباس لم يصلحا للامامه لان الامام يجب ان يكون واجب العصمه وهما ما كانا
واجبي العصمه فلم يصلحا للامامه فتعين علي للامامه ۞ والجواب
هب ان الامه اجمعت على ان الامام احد هولاء الثلثه فلم قلتم بان الاجماع
حجه قالوا الادله دلت على ان الزمان لا يخلو عن وجود معصوم فاذا اجمعت
الامه اشتمل اجماعهم على قوله وقوله حق والمشتمل على الحق حق فكان اجماع
الامه حقا من هذا الوجه قلنا لا نسلم ان الزمان لا يخلو عن وجود المعصوم
وقد بينا ضعف دليلكم فيه سلمنا ذلك ولكن لا يلزم من هذا ان الاجماع
حجه لاحتمال ان الامام خاف القوم فوافقهم على باطلهم على سبيل التقيه والخوف
واذا كان الامر كذلك لم يلزم من هذا القدر ان الاجماع حجه واما
الشبهه الثانيه وهي قولهم لو كان ابوبكر اماما لكانت امامته اما
ان يثبت بالنص او بالبيعه قلنا انما حصلت امامته بالبيعه والشبهات
التي ذكرتموها في ابطال البيعه قد سبق الجواب عنها ۞ واما
الشبهه الثالثه وهي ادعا النص الجلي فجوابها انا لا نسلم ان الرواه كانوا
في جميع الاعصار بالغين الى حد الكثره المعتبره في التواتر قوله لو كا
نوا في حد الاحاد في بعض الاعصار لاشتهر الان ان الامر كان كذلك قلنا
الجواب عنه من وجهين الاول لا نسلم انه يجب ان يشتهر
ذلك والدليل عليه ان كثيرا من الاراجيف الكاذبه قد اشتهرت الان في الشرق
والغرب ولا نعلم ان زمان ذلك الوضع اي زمان ولا ان ذلك الواضع من
كان ۞ والثاني انا نعلم ان هذا النص الجلي لم يصل خبره الى المخالفين حتى انا
نحلف بالله وبالايمان التي لا مخارج عنها ان خبر هذا النص لم يوجد في قلوبنا ولم
يقو لنا ظن الصحه فضلا عن القطع فاذا جاز وقوع هذا النص مع عظم مرتبته

ولم يصل خبره الينا فلم لا يجوز ان يقال ان رواه هذا الخبر كانوا في حد الا
حاد الا ان هذا الخبر لم يصل الينا ۞ الثاني هب انه يجب ان يشتهر
لكنه مشهور عند اهل العلم ان واضع هذا المذهب اعني ادعا النص الجلي
هو ابن الراوندي وابو عيسى الوراق وامثالهما المشهورين بالكذب ثم ان هولا
الروافض لشدة شغفهم بتقرير مذهبهم قبلوا تلك الاحاديث ورووها لا لاجل
الاخلاف ثم الذي يدل على انه كذب محض وجوه الاول ان هذا
النص الجلي الذي لا يحتمل التاويل لو حصل اما ان يقال انه عليه السلم اوصله
الى اهل التواتر او ما اوصله اليهم فان كان قد اوصله الى اهل التواتر كان قد شاع
واستفاض ووصل الى جمهور الامه ولو كان كذلك امتنع على الاعدا اخفا
مثل هذا النص ولو كان كذلك لامتنع اطباق الخلق من شده محبتهم للرسول
ومبالغتهم في تعظيم اوامره ونواهيه على ظلم علي ابن ابي طالب ومنعه من حقه
فان طالب الامامه هب انه ينكر هذا النص الا ان من لم يكن طالبا للامامه لا شك
فما الذي يحمله على انكار هذا النص وعلى القا النفس في العذاب العظيم من غير
غرض يرجع اليه في الدنيا وفي الاخره واما ان قلنا بانه عليه السلم ما
اوصل هذا النص الجلي الى اهل التواتر فحينئذ لا يكون هذا الخبر حجه قاطعه
وسقط هذا الكلام بالكليه ۞ الثاني انه لم ينقل عن علي انه ذكر هذا
النص الجلي في شي من خطبه ومناشداته مع انه ذكر خبر المولا والمنزله وتمسك
بجميع الوجوه فلو كان هذا النص موجودا لكان اعظم من ساير الوجوه فكيف
يليق بالعاقل ان يترك التمسك بالحجه القاطعه ويعول على الوجوه الخفيه
المحتمله ۞ الثالث انه لو كان هذا النص موجودا لعرفناه ونحن لا
نعرفه فهو غير موجود بيان الملازمه انه لو جاز وجوده مع انه لا يصل
خبره الينا لجاز ان يقال القران قد عورض ولم يصل خبره الينا وانه عليه السلم
نسخ صوم رمضان والتوجه الى الكعبه ولم يصل خبره الينا وهذا يفضي الى الشك

الشريعة بالكلية ولا شك في بطلانه لا يقال الفرق بين الصورتين انه
كان للقوم في اخفاء هذا النص غرض وهو ان يكونوا هم الملوك والامرا
وليس لهم في اخفاء ما ذكرتموه غرض لانا نقول لا يلزم من عدم غرض
معين عدم سائر الاغراض وعليكم ان تثبتوا انه لم يوجد في هذه الصورة اغراض [شي من الا ع]
ه واما الشبهة الرابعة وهو قولهم انه وجد النص في شخص بعينه
ومتى كان كذلك كان ذلك الشخص هو علي بن ابي طالب فنقول
لا نسلم انه وجد النص في شخص بعينه والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجه
اخر وهو انه يحتمل ان يقال ان الله تعالى علم انه لو نص على شخص معين لاستنكفوا
عن طاعته ولتمردوا وكيف يبعد ذلك يقولون انه لو نص على امامة علي تمرد
القوم وابوا طاعته واظهروا امتناعهم عنه ومخالفته واذا ثبت هذا فنقول
المقصود من نصب الامام رعاية مصلحة الخلق فلو علم الله ان التنصيص يفضي
الى الفتنة واثارة المفسدة كان الاصلح ترك التنصيص وتفويض الامر الى
اختيارهم وبهذا التقدير يسقط كل ما ذكروه ه واما الشبهة الخامسة
وهي ان عليا افضل والافضل هو الامام قلنا اصحابنا عارضوا هذا بان
ابا بكر هو الافضل والافضل هو الامام وبالجملة فستجي مسألة التفضيل ان شا
الله تعالى سلمنا ان عليا افضل فلم قلتم ان الافضل هو الامام ولم لا يجوز
امامة المفضول مع وجود الفاضل بيانه ان المفضول اذا كان
موصوفا بالصفات المعتبرة في الامامة ولكنه كان ادون درجة في تلك الفضا
يل من غيره الا انا نعلم ان الامامة لو فوضت الى ذلك الافضل لحصل التشويش
والاضطراب ولو فوضت الى هذا المفضول لاستقامت الامور وانتظمت
المصالح والعقل يقتضي تفويض الامامة الى ذلك المفضول لان المقصود
من نصب الامام رعاية المصالح فاذا كانت رعاية المصالح لا تحصل الا بتفويض
الامامة الى هذا المفضول كان ذلك واجبا وكيف لا نقول ذلك والروافض مع

ان اكثر الناس كانوا يبغضون عليا لانه قتل اقاربهم ولهذا السبب انكروا
النص عليه ومنعوه حقه واذا كان كذلك فهم قد اعترفوا بان تفويض الامامة
اليه منشأ الفتنة وحينئذ يظهر ما ذكرناه وهذا هو الجواب عن الشبهة السا [دسه]
ه واما الشبهة السابعة وهي التمسك بقوله تعالى اطيعوا الله وا
طيعوا الرسول واولي الامر منكم فنقول لو كان المراد من اولي الامر
المعصوم لكان ظاهرا لان الامر بطاعته مشروط بالقدرة على الوصول اليه
لكنه غير ظاهر فعلمنا ان قوله اطيعوا الرسول واولي الامر منكم ليس امرا بطاعة
المعصوم لا يقال نضمر في الاية شيا والتقدير اطيعوه اذا ظهر
لانا نقول اذا فتحنا باب الاضمار فليس اضماركم اولى من اضمارنا فانا
نقول اطيعوه اذا امرتم بالطاعة ه واما الشبهة الثامنة
وهي التمسك بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فجوابه لم
لا يجوز ان يكون ذلك مقصورا على زمان صفة الظلم والاعتماد في العموم على دليل
الاستثناء معارض بما ان هذا المفهوم محتمل للتقسيم فيقال الظالم لا ينال
عهد الامامة في حال كونه ظالما وفي جميع الاحوال ولولا ان ذلك المفهوم متردد
بين هذين القسمين والا لم يصح تقسيمه اليهما ه واما الشبهة
التاسعة وهي التمسك بقوله تعالى وكونوا مع الصادقين فجوابه
انه لا يمكن حمله على العموم لانهم ليسوا ظاهرين فوجب حمله على مجموع الامة
صرفا للفظ عن التعطيل فيصير هذه دليلا لنا على ان الاجماع حجة ه واما
الشبهة العاشرة وهي التمسك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض فجوابه ان قوله بعضهم اولى ببعض لا يفيد العموم والا
عتماد على دليل الاستثناء معارض بما ذكرناه من صحة التقسيم ه واما
الشبهة الحادية عشر وهي التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله
فجوابه لم لا يجوز ان يكون المراد من الولي الناصر قوله الولاية

المذكورة في هذه الاية خاصة والولاية بمعنى النصرة عامة قلنا الولاية بمعنى
النصرة اذا اضيفت الى ما سوى علي من الامة كانت مخصوصة لا محالة بعلي لان
الانسان يستحيل ان يكون ناصرا لنفسه اما اذا لم تكن مضافة الى قوم معينين كانت عا
مة فقوله انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة هذا
خطاب مع كل الامة سوى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة فلا جرم كانت
الولاية بمعنى النصرة هنا خاصة بالمؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة واما
قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ليست الولاية المذكورة فيه
مضافة الى اقوام معينين فلا جرم ما كانت خاصة بقوم معينين فثبت بما ذكرناه انه
لا يمتنع ان تكون الولاية المذكورة في قوله تعالى انما وليكم الله هي مفسرة بمعنى المحبة
والنصرة واذا بطلت هذه القسمة سقطت هذه الشبهة ثم نقول ان ذكر
ما ذكرتم على ان الولاية المذكورة في الاية بمعنى التصرف فمعنى ما يبطل ذلك وهو من
وجهين الاول انه يقتضي حصول الامامة لعلي في زمان حيوة محمد عليه السلم
وانه باطل ه والثاني ان قوله الذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون مشتمل على سبعة الفاظ من صيغ الجموع فحملها على الشخص
الواحد خلاف الاصل ه واما الشبهة الثانية عشر وهي التمسك بقوله
عليه السلم من كنت مولاه فعلي مولاه فالجواب من وجوه الاول انه
خبر واحد قوله الامة اتفقت على صحته لان منهم من تمسك به في فضل علي ومنهم من تمسك
به في امامته قلنا ندعي ان كل الامة قبلوه قبول القطع او قبول الظن
الاول ممنوع وهو نفس المطلوب والثاني مسلم وهو لا ينفعكم في مطلوبكم
سلمنا صحة الحديث لكن لا نسلم ان لفظ المولى يحتمل الاولى والاستدلال بقوله
تعالى النار هي مولاكم بمعنى هي اولى بكم معارض بما انه لا يجوز اقامة كل واحد من هذين
اللفظين مقام الاخر فيقال هذا اولى من ذاك ولا يقال هذا مولى من ذاك ويقال
هذا مولى فلان ولا يقال هذا اولى فلان سلمنا ان المولى يحتمل الاولى لكن لا نسلم

انه يجب حمل لفظ المولى في هذا الحديث على الاولى قوله المولى محتمل ان يكون
سابقا له فوجب حمله عليه قلنا هذا دليل ظني فلا يقبل في القطعيات سلمنا
انه محمول على الاولى ولكن لا نسلم انه يجب ان يكون اولى بهم في كل شيء بل يجوز ان
يكون اولى في بعض الاشياء وهو محبته وتعظيمه والقطع على سلامة باطنه
فانه روي انه عليه السلم انما قال هذا الكلام عند منازعة جرت بين زيد بن
علي فقال علي لزيد انت مولاي فقال زيد لست مولاك فقال عليه السلم هذا
الكلام عند هذه الواقعة فيه فوجب صرفه الى حكم هذه الواقعة وهو ان من كنت
اولى به بالمحبة والتعظيم والقطع على سلامة الباطن فعلي اولى به في هذه الاحكام
ثم نقول حمل اللفظ على ما ذكرنا اولى من حمله على الامامة والا لزم كونه اماما حال
حيوة محمد عليه السلم نافذ الحكم متصرفا في الامة ولا شك في بطلان هذا الكلام
واما الوجه الثاني من الوجهين اللذين تمسكوا بهما من هذا الخبر فجوابه
انا نحمل لفظ المولى على الناصر والمعنى ان من كنت ناصرا له فعلي ناصر له والمعنى
من كنت سيدا له فعلي سيد له ولا شك ان هذا يفيد التعظيم كما انه يفيد
القطع بسلامة باطنه من الكفر والفسق وانه لا يحب الا ما يحب الله ورسوله
وهذا يفيد اعظم المدائح واجل المناصب ومما يدل قطعا على انه ليس المراد
من هذا الخبر تقرير الامامة ان النبي عليه السلم ما كان يخاف احدا في تبليغ احكام
الله تعالى كما قال يا ايها النبي بلغ ما انزل اليك الى قوله والله يعصمك من النا
س فلو كان غرضه نص بر كونه اماما لذكر بلفظ صريح معلوم يعرفه كل احد فلما
لم يذكر ذلك اللفظ الصريح علمنا انه ليس الغرض من هذا الخبر ذكر امر الامامة
ه واما الشبهة الثالثة عشر فجوابها ان هذا الخبر من باب
الاحاد على ما عرفته فيما تقدم سلمنا صحته لكن لا نسلم ان هرون عليه كان
يجب لو بقي ان يكون خليفة لموسى عليه السلم قوله لانما استخلفه فلو عزله كان
ذلك اهانة في حق هارون قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال ان ذلك الاستخلاف

محمد

انما مولى رسول

كان الى زمان معين فانتهى ذلك الاستخلاف بانتهاء ذلك الزمان ه
وبالجملة فهم مطالبون باقامة الدلالة على لزوم النقصان عند هذا الاستخلاف
بل هذا بالعكس اولى لان من كان شريكا للانسان في منصب ثم يصير نائبا عنه
او خليفة له فان ذلك يوجب نقصان حاله فاذا ازيلت تلك الخلافة زال ذلك
النقصان وعاد ذلك الكمال سلمنا ان هرون كان بحيث لو عاش لكان خليفة
له بعد وفاته لكن لم قلتم ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى يتناول جميع المنازل
ودليل الاستثناء معارض بحسن الاستفهام وحسن التقسيم ودخول لفظ الكل
والبعض عليه والله اعلم ه واما الشبهة الرابعة عشر وهي انه عليه
السلام استخلفه في غزاة تبوك فنقول لم لا يجوز ان يقال كان
ذلك الاستخلاف مقدرا بمدة ذلك السفر فلا جرم انتهى ذلك الاستخلاف
بانقضاء تلك المدة وايضا انه معارض باستخلاف النبي عليه السلام ابا بكر حال
مرضه في الصلوة فان انكروا هذا انكرنا ذاك ه واما الشبهة الخامسة عشر
وهي التمسك بالمطاعن في ابي بكر وعمر وعثمن فجوابها ان ما ذكرناه من
الدلايل في امامة ابي بكر دلايل يقينية وما ذكرتموه من المطاعن محتمل والمحتمل لا يعارض
اليقين والاستقصاء في تلك التفاصيل لا يليق بهذا المختصر وبالله التوفيق ه

الفصل الخامس في بيان ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر

مذهب اصحابنا ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه
هو ابو بكر وهو قول قدماء المعتزلة ومذهب الشيعة انه علي
ابن ابي طالب وهو قول اكثر المتاخرين من المعتزلة ه اما
اصحابنا فقد تمسكوا بقوله تعالى وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى وبقوله عليه السلام والله
ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر

وكل ذلك قد مضى تقريره في الفصل المتقدم **اما الشيعة فقد احتجوا
على ان عليا افضل الصحابة بوجوه** ه الحجة
الاولى التمسك بقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم وثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله وانفسنا
وانفسكم هو علي ومن المعلوم انه يكون نفس علي هي نفس محمد بعينه فلا
بد وان يكون المراد المساواة بين النفسين وهذا يقتضي ان كل ما حصل
لمحمد عليه السلام من الفضايل والمناقب فقد حصل لعلي ابن ابي طالب ترك
العمل في فضيلة النبوة فوجب ان تحصل المساواة بينهما فيما وراء هذه الصفة
ثم لا شك ان محمدا عليه السلام كان افضل الخلق في ساير الفضايل فلما كان
علي مساويا له في تلك الصفات وجب ان يكون افضل الخلق لان المساوي
للافضل يجب ان يكون افضل ه الحجة الثانية التمسك بخبر الطير
وهو قوله عليه السلام اللهم ايتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير
والمحبة من الله تعالى عبارة عن كثرة الثواب والتعظيم ه الحجة
الثالثة ان عليا كان اعلم الصحابة والاعلم افضل انما قلنا ان عليا افضل الصحابة
للاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو انه لا نزاع ان عليا كان في اصل الخلقة
في غاية الذكاء والفطنة والاستعداد للعلم وكان محمد عليه السلام
افضل الفضلاء واعلم العلماء وكان علي في غاية الحرص في طلب العلم وكان
محمد عليه السلام في غاية الحرص في تربية علي وفي ارشاده الى اكتساب
الفضايل ثم ان عليا بقي من اول صغره في حجر محمد وفي كبره صار ختنا له و
كان يدخل عليه في كل الاوقات ومن المعلوم ان التلميذ اذا كان في غاية
الذكاء والحرص على التعلم وكان الاستاذ في غاية الفضل وفي غاية الحرص
على التعليم ثم اتفق لمثل هذا التلميذ ان اتصل بخدمة هذا الاستاذ من زمان
الصغر وكان ذلك الاتصال بخدمته حاصلا في كل الاوقات فانه يبلغ

ذلك التلميذ في العلم مبلغا عظيما فهذا بيان اجمالي في ان عليا كان اعلم الصحابه
واما ابو بكر فانه انما اتصل بخدمه محمد عليه السلم في زمان الكبر وايضا ما
كان يتصل به في خدمته في اليوم والليله الا زمانا يسيرا اما علي فانه
اتصل بخدمته في زمان الصغر وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر
والعلم في الكبر كالنقش في المدر فثبت بما ذكرنا ان عليا كان اعلم من ابي بكر
واما التفصيل فيدل عليه وجوه الاول قوله
عليه السلم اقضاكم علي والقضا محتاج الي جميع انواع العلوم فلما رجحه
علي غيره في علم واحد كقوله افرضكم زيد واقرأكم ابي ه الثاني
ان اكثر المفسرين سلموا ان قوله تعالى وتعيها اذن واعيه نزل في حق علي ابن
ابي طالب وتخصيصه بزياده الفهم يدل علي اختصاصه بمزيد العلم ه
الثالث روي ان عمر امر برجم امراه ولدت لسته اشهر فنبهه
علي بقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين علي ان اقل الحمل سته اشهر فقال عمر لولا علي لهلك عمر ه
وروي ان امراه اقرت بالزنا وكانت حاملا فامر عمر برجمها فقال علي ان كان
لك سلطان عليها فما سلطانك علي ما في بطنها فترك عمر رجمها وقال
لولا علي لهلك عمر فان قيل لعل عمر امر برجمها من غير تفحص عن حالها
فظن انها ليست حامله فلما نبهه علي ترك رجمها قلنا هذا يقتضي ان
عمر ما كان يحتاط في سفك الدما وهذا اشر من الاول وروي ايضا ان عمر
قال يوما علي المنبر الا لا تغالوا في مهر نسايكم فمن غالى في مهر امراه جعلته في بيت
المال فقامت عجوز فقالت يا امير المومنين تمنع منا ما احله الله لنا قال
تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا
منه شيا فقال عمر كلكم افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت فهذه الوقايع
وقعت لغير علي ولم يتفق مثلها لعلي ه الرابع نقل عن علي انه قال

علم الكلام الذي هو افضل العلوم ... [illegible]

ملك ع

مهور ع

والله لو كسرت لي وساده ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراه
بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل
الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بر ولا بحر ولا سهل ولا جبل ولا سما
ولا ارض ولا ليل ولا نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شي نزلت ه طعن
ابو هاشم في هذا وقال التوراه منسوخه فكيف يجوز
الحكم بها والجواب عنه من وجوه الاول لعل المراد
شرحه بما قال علمه بتلك الاحكام المنسوخه علي التفصيل وبالاحكام
الناسخه لها الوارده في القران ه الثاني لعل المراد ان قضاه اليهود
والنصاري يعلمون من الحلم والقضا علي وفق اديانهم بعد بذل الجزيه فكان ا
لمراد انه لو جاز للمسلم ذلك لكان هو القادر عليه ه الثالث
لعل المراد انه يستخرج من التوراه والانجيل نصوصا داله علي نبوه محمد عليه
السلم وكان ذلك اقوي في التمسك علي اليهود والنصاري ه الرابع
انا نتفحص عن احوال العلوم فاعظمها علم الاصول وقد جا في خطب امير
المومنين علي ابن ابي طالب من اسرار التوحيد والعدل والنبوه والقضا
والقدر واحوال المعاد ما لم يات في كلام سابر الصحابه وايضا جميع فرق
المتكلمين ينتهي اخر نسبهم في هذا العلم اليه واما المعتزله فهم ينسبون
انفسهم اليه واما الاشعريه فكلهم منتسبون الي الاشعري وهو
تلميذ ابي علي الجبائي المعتزلي وهو منتسب الي علي ابن ابي طالب واما
الشيعه فانتسابهم اليه ظاهر واما الخوارج فهم مع غاية بعدهم عنه
منتسبون الي اكابرهم واولئك الاكابر كانوا تلامذه علي فثبت ان جمهور المتكلمين
من فرق الاسلام كلهم تلامذه علي بن ابي طالب وافضل فرق الامه هم الاصوليون
فكان هذا منصبا عظيما في الفضل ه ومنها علم التفسير وابن
عباس رئيس المفسرين وهو كان تلميذ علي ابن ابي طالب ومنها

علم الفقه وكان فيه الدرجة العالية ولهذا قال عليه السلم اقضاكم علي وقال
علي ابن ابي طالب لو كسرت لي وسادة لحكمت لاهل التوراة بتوراتهم ومنها
علم الفصاحة ومعلوم ان احدا من الفصحا الذين بعده لم يدركوا درجة ولا القليل
من درجته ❁ ومنها علم تصوفه الباطن ومعلوم ان ينسب جميع الصوفية
ينتمي اليه ❁ ومنها علم الشجاعة وممارسة الاسلحة ومعلوم ان نسب
هذا العلم انتهى اليه فثبت بما ذكرنا انه رضوان الله عليه كان استاذ العالمين
بعد محمد صلوات الله عليه في جميع الخصال المرضية والمقامات الشريفة
واذا ثبت انه كان اعلم الخلق بعد رسول الله وجب ان يكون افضل الخلق
بعد رسول الله لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وقوله يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ❁
الحجة الرابعة في بيان ان عليا افضل الصحابة ان عليا كان اكثر
جهادا من ابي بكر فوجب ان يكون افضل منه اما انه كان افضل جهادا منه
فالامر ظاهر لمن قرا كتب السير واما ان من كان اكثر جهادا كان افضل لقوله تعالى
وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما لا يقال لم لا يجوز ان
يكون المراد من هذا الجهاد الجهاد مع النفس قال تعالى والذين جاهدوا فينا
لانا نقول ان قوله على القاعدين يدل على ان المراد من ذلك الجهاد الجهاد
مع اعدا الدين ❁ الحجة الخامسة التمسك بقصة فتح خيبر قالوا
روي انه عليه السلم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع ايضا منهزما
وبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فبات ليلة مهموما فلما اصبح خرج
الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال
النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن فيما يلي ابي بكر وعمر لانهما رجعا منهزمين وغضب
الرسول صلى الله عليه من ذلك ثم قال لاعطين الراية رجلا من صفته كذا وكذا

وهذا يوجب ان شيا من هذه الصفات ما كان حاصلا لاوليك الذين غضب
عليهم الا ترى ان ملكا حصيفا لو اراد ارسال الى غيره في مهم ففرط الرسول في
ادا تلك الرسالة فغضب الملك لذلك وقال لارسلن غدا رسولا حصيفا حسن
القيام باداتها لكان يعلم كل عاقل ان الذي وصف به الرسول الثاني وانه
له ليس موجودا في الاول وليس هذا من باب دليل الخطاب انما هو استند
لكيفية ما جرت الاحوال عليه ❁ الحجة السادسة ايمان
علي قبل ايمان ابي بكر اما المقدمة الاولى فيدل عليه وجوه احدها
ما روي ان عليا قال على المنبر انا الصديق الاكبر امنت قبل ان امن ابو بكر
واسلمت قبل ان اسلم ابو بكر قالوا انه ادعى ذلك في جمع الناس وما كذبوه
فدل ذلك على ان هذا المعنى كان ظاهرا فيهم ❁ وثانيها ما روي
سلمان الفارسي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اولكم ورودا على الحوض
اولكم اسلاما علي ابن ابي طالب ❁ وثالثها ما روي انس قال
بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ❁
وعن عبد الله ابن الحسن قال كان امير المومنين يقول انا اول من صلى واول
من امن بالله ورسوله ولم يسبقني الى الصلوة الا نبي الله ورابعها
ان يكون ايمان علي قبل ايمان ابي بكر اقرب الى العقل وذلك لان عليا كان ابن
عم محمد وفي داره ومختصا به واما ابو بكر فانه كان من الاجانب وبعيد
غاية البعد ان يعرض الانسان مثل هذه المهمات العظيمة على الاباعد والا
قبل عرضها على الاقارب المختصين به غاية الاختصاص لاسيما والله تعالى يقول
وانذر عشيرتك الاقربين ولا يقال الدليل على ان اسلام ابي بكر كان
قبل اسلام علي قوله عليه السلم ما عرضت الاسلام على احد الا وله نبوة الا
ابي بكر فانه لم يتلعثم ❁ ووجه الاستدلال به ان النبي صلى الله عليه وسلم
بين ان ابا بكر لم يتوقف في قبول الاسلام فلو تاخر اسلامه عن اسلام غيره لم يكن

ذلك التأخير لسبب توقف ابي بكر لان الحديث دل على انه لم يتوقف فوجب
ان يكون ذلك لاجل انه عليه السلم قصر في عرض الاسلام عليه وذلك يفضي
الى الطعن في الرسول عليه السلم وانه باطل فعلمنا ان الرسول ما توقف في
عرض الاسلام عليه وهو لم يتوقف في قبوله البتة واما على وان هذا الحديث
يقتضي انه كان له توقف في قبول الاسلام وهذا يدل على ان اسلام ابي بكر
كان سابقا على اسلام علي سلمنا ان اسلام علي كان سابقا على اسلام
ابي بكر الا انا نقول ان عليا حين اسلم كان صبيا بدليل الشعر
المنقول عن علي انه قال

سبقتكم الى الاسلام طرًّا غلاما ما بلغت اوان حلمي

وابو بكر اسلم حين كان بالغا عاقلا والناس وان اختلفوا في صحة اسلام الصبي [illegible]
كان فاسلام العاقل البالغ الصادر عن الاستدلال افضل من اسلام الصبي
الذي لا يكون بالغا سلمنا ان عليا كان بالغا وقت ما اسلم الا انه لا اسلامه
في ذلك الوقت ما كان مشهورا فيما بين الناس ولا محترما ولا مقبول القول
بل كان كالصبي الذي يكون في البيت فما كان يحصل بسبب اسلامه قوة وشوكة
في الاسلام اما ابو بكر فانه كان شيخا محترما احسنا فحصل للاسلام بسبب
اسلامه شوكة وقوة فكان اسلام ابي بكر افضل من اسلام علي لا انا نقول
اما الخبر الذي تمسكتم به في اثبات ان اسلام ابي بكر سابق على اسلام علي فهو من
باب الاحاد فلا يفيد العلم قوله ان عليا حين اسلم ما كان بالغا قلنا
الجواب عنه من وجهين الاول لا نسلم انه اسلم
قبل البلوغ ويدل عليه ان سن علي كان بين خمس وستين وست وستين سنة
والنبي صلى الله عليه وسلم كان قد بقي بعد الوحي ثلثا وعشرين سنة وعلي بقي
بعد النبي قريبا من ثلثين سنة فاذا اسقطنا منه ثلثا وخمسين سنة من ست
وستين سنة بقي ثلثة عشر سنة فاذا كان علي ابن ابي طالب وقت نزول الوحي

على النبي صلى الله عليه وسلم فيما بين اثني عشرة وثلثة عشر سنة وبلوغ
الانسان في هذا السن ممكن فعلمنا ان كون علي بالغا وقت نزول الوحي
على النبي صلى الله عليه وسلم امر ممكن واذا ثبت الامكان وجب الحكم
بوقوعه لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة زوجتك اقدمهم
سلما واكثرهم علما ولو سلمنا انه ما كان بالغا حال ما اسلم لا يصح هذا الكلام
الوجه الثاني في الجواب عن هذا السوال هب ان عليا ما كان
بالغا في ذلك الوقت لكن لا امتناع في وجود صبي كامل العقل قبل سن
البلوغ ولهذا المعنى حكم ابو حنيفة بصحة اسلام الصبي وعلى هذا التقدير
فصدور الاسلام عن علي وقت الصبى يدل على فضله من وجهين احدهما ان الغالب
على طبع الصبيان الميل الى الابوين ثم ان عليا خالف الابوين واسلم فكان
هذا من فضائله وثانيهما ان الغالب على الصبيان الميل الى اللعب
فاما النظر والتفكر في دلائل التوحيد والنبوة فغير لائق فكان اشتغال علي بالنظر
والتفكر في دلائل التوحيد واعراضه عن اللعب في زمان الصبى مساويا
للعقلاء الكاملين قوله حصل بسبب اسلام ابي بكر من القوة ولم يحصل
بسبب اسلامه شيء من القوة قلنا هذا الفرق انما يظهر لو ثبت ان ابا بكر كان
محترما موقرا فيما بين الخلق قبل دخوله في الاسلام وهذا ممنوع واذا كان كذلك
لم يظهر الفرق الذي ذكرتم فثبت بما ذكرنا ان عليا كان متقدما على اسلام ابي بكر
واذا ثبت هذا وجب ان يقال ان عليا افضل من ابي بكر لقوله تعالى والسابقون
السابقون اولئك المقربون ولقوله تعالى في مدح الانبياء عليهم السلم انهم كانوا
يسارعون في الخيرات الحجة السابعة لا شك ان عليا كان من اولي
القربى لمحمد فحب اولي القربى واجب لقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة
في القربى واما ابو بكر فانه ليس كذلك والذي يجب حبه على جميع المسلمين ممن
لا يكون كذلك الحجة الثامنة قوله تعالى فان الله هو مولاه

وجبريل وصالح المومنين ٭ المفسرون قالوا المراد بصالح المومنين علي ابن
ابي طالب والمراد من المولى هنا الناصر لان المفهوم المتنزل من المولى اسم الله
ومن جبريل ومن صالح المومنين ليس الا هذا المعنى ٭ اذا ثبت هذا فنقول
هذا يدل على فضيلة علي من وجهين الاول ان لفظ هو في
قوله تعالى فان الله هو مولاه يفيد الحصر فيكون المعنى ان محمدا عليه السلم
لا ناصر له الا الله وجبريل وعلي ومعلوم ان نصرة محمد اعظم مراتب الطاعات
٭ والثاني انه تعالى بدا بذكر نفسه وثنى بجبريل وثلث بذكر علي وهذا منصب
علي ٭ الحجة التاسعة ان عليا كان هاشميا والهاشمي افضل من
غير الهاشمي والمقدمة الاولى متواترة والثانية يدل على صحتها قول النبي
عليه السلم ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريشا
٭ الحجة العاشرة قوله عليه السلم من كنت مولاه فعلي مولاه
والمولى في حق محمد عليه السلم لا شك انه يفيد انه كان مخدوما لكل الامة وصاحب
الامر فيهم واذا كان الامر كذلك وجب ان يقال في علي انه ايضا مخدوم لكل الامة
ونافذ الحكم فيهم وهذا يوجب كونه افضل الخلق والذي يدل على انه يفيد المعنى الذي
ذكرنا ما نقل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الكلام قال عمر لعلي يا علي
اصبحت مولى كل مومن ومومنة الى يوم القيمة ٭ الحجة الحادية
عشر قوله عليه السلم انت مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان افضل
من كل امة موسى فوجب ان يكون علي افضل من كل امة محمد ٭ الحجة
الثانية عشر انه عليه السلم لما اخا بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه روي ان عليا
قال في مواضع كثيرة انا عبد الله واخو رسول الله لا يقولها احد بعدي الا كذاب
انا الصديق الاكبر انا الفاروق الاعظم الذي يفرق بين الحق والباطل ٭
وانما قلنا ان المواخاة تدل على الافضلية لان المواخاة مظنة المساواة
في المنصب وكون كل واحد منهما قايما مقام الاخر فلما كان محمد عليه السلم افضل من

الكل كان القايم مقامه كذلك ٭ الحجة الثالثة عشر روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية
اخرى يقتله خير هذه الامة وكان قاتله هو علي ابن ابي طالب ٭ الحجة
الرابعة عشر قال النبي عليه السلم لفاطمة ان الله اطلع على اهل الدنيا فاختار
منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك ٭ الحجة
الخامسة عشر قالت عايشة كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ اقبل علي فقال
هذا سيد العرب قالت فقلت بابي وامي الست سيد العرب فقال انا سيد
العالم وهو سيد العرب ٭ الحجة السادسة عشر روي انس
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي
ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب ٭ الحجة السابعة عشر روي
ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قال علي خير البشر من ابى فقد كفر
٭ الحجة الثامنة عشر ان عليا لم يكفر بالله وان ابا بكر كان في زمان
الجاهلية كافرا فنقول ان عليا كان اكثر تقوى من ابي بكر لان
من كان مومنا ابدا لا بد وان يكون اكثر تقوى ممن كان كافرا ثم صار مومنا والاتقى
افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ٭ الحجة التاسعة عشر
روى احمد البيهقي في فضايل الصحابة انه عليه السلم قال من اراد ان ينظر الى ادم في
علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى
في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ظاهر هذا الحديث يدل على ان عليا
كان مساويا لهولاء الانبياء في هذه الصفات ولا شك ان هولاء الانبياء كانوا
افضل من ابي بكر وساير الصحابة والمساوي للافضل افضل فوجب ان يكون افضل
منهم ٭ الحجة العشرون اعلم ان الفضايل اما نفسانية واما بدنية
واما خارجية اما الفضايل النفسانية فهي محصورة في نوعين العلمية والعملية اما
العلمية فقد دللنا على ان علم علي اكثر من علم ساير الصحابة ٭ ومما يقوي

ذلك ما روي انه رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم
الف باب من العلم واما الفضايل النفسانية العملية فاقسام منها العفة
والزهد وقد كان في الصحابة جمع من الزهاد كابي ذر وسلمان وابي الدردا رضي الله عنهم
وكلهم كانوا فيه تلامذة علي بن ابي طالب ومنها الشجاعة وقد كان في الصحابة
جماعة كابي دجانة وخالد بن الوليد وكانت شجاعته اكثر نفعا من شجاعة الكل
الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة
الثقلين فقال علي والله والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية
ومنها الشجاعة كان في الصحابة جماعة كابي دجانة وخالد بن الوليد
وكانت شجاعته اكثر نفعا من شجاعة الكل الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم
من الاسخيا وقد بلغ اخلاصه في سخاوته انه اعطى ثلثة اقراص فانزل الله تعالى في
حقه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا ومنها
حسن الخلق وقد كان مع غاية شجاعته وبسالته حسن الخلق وقد بلغ منه الى حيث
نسبه اعداه الى الدعابة ومنها البعد عن الدنيا وظاهر انه مع انفتاح
ابواب الدنيا عليه لم يظهر التنعم والتلذذ وكان مع غاية شجاعته اذا شرع في صلاة
التهجد وشرع في الدعوات والتضرعات الى الله بلغ مبلغا لا يوازيه احد
ممن جاء من الرهبانية ولما ضربه ابن ملجم قال فزت ورب الكعبة
واما الفضايل البدنية فمنها القوة والشدة وكان فيها عظيم
الدرجة حتى قيل انه كان يقط الهام قط الاقلام ومنها النسب العالي
ومعلوم ان اشرف الانساب هو القرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو كان اقرب الناس في النسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واما
العباس كان اخا لعبد الله والد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاب لا من الام
واما ابو طالب فانه كان اخا لعبد الله والد رسول الله من الاب والام
وايضا فان عليا كان هاشميا من الاب والام لانه علي بن ابي طالب ابن عبد

المطلب ابن هاشم وايضا علي بن فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها
المصاهرة ولم يكن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت له واما
عثمان فهو وان شاركه في كونه ختنا للرسول الا ان اشرف اولاد الرسول عليه السلام
هو فاطمة ولذلك فانه عليه السلام كان سيدة نسا العالمين اربع وعد منهن
فاطمة ولم يحصل مثل هذا الشرف للبنتين هما زوجتا عثمان ومنها انه
لم يكن لاحد من الصحابة اولاد يشاركون اولاده في الفضيلة والحسن والحسين
فهما سيدا شباب اهل الجنة ولداه ثم انظر الى اولاد الحسن مثل الحسن المثنى
والمثلث وعبد الله والنفس الزكية والى اولاد الحسين مثل زين العابدين
والباقر والصادق والكاظم والرضى فان هاولا اكابر يقر بفضلهم وعلو درجتهم
كل مسلم ومما يدل على علو شانهم ان افضل المشايخ واعلاهم درجة هو
ابو يزيد البسطامي وقد كان سقا في دار جعفر الصادق واما معروف الكرخي
فانه اسلم على يدي علي بن موسى الرضى وكان بواب داره وبقي على هذه الحالة الى
اخر عمره ومعلوم ان امثال هذه الاولاد لم يتفق لاحد من الصحابة ولو اخذنا في
الشرح والاطناب لطال الكلام فهذا مجموع دلايل من قال بتفضيل امير المومنين
علي ابن ابي طالب وقال اصحابنا اما التمسك بالتفضيل
بقوله تعالى وانفسنا وانفسكم فالجواب لا نسلم انه مخصوص بعلي بل روي انه دخل
فيه جميع اقربايه وخدمه ثم ان التمسك به منقوض بقوله عليه السلام للاشعريين
هم مني وانا منهم واما الثاني وهو التمسك بخبر الطير فالاعتراض عليه ان
نقول قوله احب خلقك يحتمل ان يكون احب خلقه اليه في جميع الامور
وان يكون احب خلقه اليه في شي معين والدليل على كونه محتملا لهما انه يصح
تقسيمه اليهما فيقال اما ان يكون احب خلقه اليه في كل الامور او يكون احب
خلقه اليه في هذا الامر الواحد ومابه الاشتراك غير مستلزم لما به الامتياز فان
هذا اللفظ لا يدل على كونه احب الى الله تعالى في كل الامور فان هذا اللفظ لا

عند الا انه احب اليه في بعض الامور وهذا يفيد كونه ارند ثوابا من غيره في بعض
الامور ولا يمنع كون غيره ازيد ثوابا منه في امر اخر قلت ان هذا لا يوجب التفضيل
وهذا يوجب قوي ه واما الحجة الثالثة وهي ان كان اعلم قلنا
لا يجوز ان يقال انه انما حصل هذه الكثرة بعد ابي بكر وذلك لانه عاش بعده
زمانا طويلا فلعله حصلها في هذه المدة فلم قلتم انه في زمان حياة ابي بكر كان
اعلم منه ه واما الحجة الرابعة وهي قوله ان جهاد علي اكثر قلنا الجهاد
اقسام منها جهاد مع النفس ومنها جهاد مع العدو بالحجة والجواب عن الشبهة
ومنها جهاد مع العدو بالسيف والسنان اما الجهاد مع النفس فلا نسلم ان
عليا كان اجود فيه من ابي بكر واما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة الى الله
تعالى فكان امر ابي بكر فيه اتم والدليل عليه وجوه الاول
انه لما اسلم ابو بكر اشتغل في تلك الايام بالدعوة الى الله تعالى فدعا عثمن ابن عفان
وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وعثمن بن مظعون وهولاء هم اكابر الصحابة
وجابهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اسلموا على يده وحصل بسبب
ذلك للاسلام قوة عظيمة فحصل باسلام ابي بكر هذه القوة العظيمة اما علي فانه
حين اسلم لم يصر اسلامه سببا لاسلام غيره ومن المعلوم ان هذه الطاعة مما لا
يوازيها شي من الطاعات الثاني ان ابا بكر لما اسلم كان ابدا في منازعة
الكفار والمناظرة معهم ونفي رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنة في مكة
ثم اشتغل في المدينة ونفي هناك سنة اخرى ثم انزلت اية القتال وابو بكر في تلك
المدة الطويلة بمكة والمدينة كان في الذب عن دين الله ومتابعة رسول الله واما
علي فانه في ذلك الوقت صغير السن ما كان يخالط القوم ثم ان بعد نزول اية القتال
اشتغل علي بقتال الكفار فثبت ان ابتدا الجهاد كان لابي بكر واخره لعلي ه
واما الحجة الخامسة وهي قولهم ان ايمان علي سابق على ايمان ابي بكر قلنا
قد ذكرنا ان الاخبار فيه متعارضة واخبارنا ان كانت من الاحاد فكذا اخبارهم

وايضا فقد بينا ان اسلام ابي بكر في تقوية الاسلام اعظم وما كان اسلام
غيره كذلك ه واما الحجة السادسة وهي التمسك بقصة خيبر فجوابها
ان ذلك الكلام يفيد ان مجموع الصفات المذكورة في مدح الثاني غير حاصل للاول
فلما قال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار دل هذا
يدل على ان هذا المجموع ما كان حاصلا لابي بكر وعمر لان كونه كرارا غير فرار
ما كان حاصلا فيهما وعدم كونه كرارا غير فرار لا يوجب نقصا في الفضيلة الا
نرى ان الانبيا افضل من الملائكة عند الشيعة مع انا نقطع انه ليس للانسان
القدرة الحسية حتى من القدرة التي للملائكة ه واما بقية الوجوه فهي
اخبار ضعيفة وامثالها موجود في حق ابي بكر على ما تشتمل عليه الكتب
المصنفة في هذا الجنس فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم ه

المسألة الاربعون وهي خاتمة الكتاب في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها في اثبات المطالب العقلية

العلم اما تصور واما تصديق والتصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة
وهو باطل لانه يفضي الى الدور والتسلسل واما ان تكون كلها بديهية وهو
الذي اقول به واما ان تكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذي يدل
على ما اخترناه ان التصور الذي يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به كان الذهن
غافلا عنه فيمتنع طلبه وان كان مشعورا به كان تصوره حاضرا فيمتنع طلبه لان
تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه
دون وجه والمطلوب هو تكميل ذلك الناقص وايضا فهذه الحجة بعينها
قائمة في التصديقات فوجب ان لا يكون شي منها مكتسبا وذلك باطل
قطعا ه والجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق وحكم
العقل عليه بانه غير مشعور لامتناع اجتماع النقيضين وحينئذ يرجع التقسيم

في ذينك الوجهين والجواب عن الثاني لا نسلم ان التصور من حيث انه تصور و التصديق من حيث انه تصديق وعلى هذا
التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور السلب
وتصور الايجاب لانه يجوز في العقل حصول هذه التصورات الاربعة بدون
التصديق فالتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث
انه تصور ه اما التصور والتصديق شي واحد فيستحيل ان يكون معلوما من وجه
فظهر الفرق ه اما القدماء فقد احتجوا على قولهم بانا نجد من
انفسنا انا نطلب تصور حقايق الاشيا هو قولنا ما الملك وذلك يدل على ان
التصورات قد تكون مكتسبة ه واعلم بان الجواب عنه مبني
على مقدمة وهي انه لا يمكننا ان نتصور شيا الا ما ندركه باحد الحواس الخمس
او نجده من النفس كالالم واللذة والفرح والغضب او ما يركبه العقل
والخيال من هذه الامور كشخص من ياقوت وبحر من زيبق اذا عرفت
هذا فنقول قول القايل ما الملك معناه انك تشير للفظ
الى هذه الصورة الحاضرة في الذهن فكان هذا كالاستفهام في تعيين
المراد بهذا اللفظ ه واما التصديقات فلا شك انها قسمان بعضها
بديهية وبعضها كسبية ولا شك ان المكتسب انما يكتسب من تركيب البد
يهيات ولا شك ان اصل البديهيات هو ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان فان قيل اما النفي والاثبات لا يجتمعان فهو ظاهر واما انهما
لا يرتفعان فليس في غاية الظهور فلم لا يجوز ان يكون بينهما واسطة فالمراد
من الاثبات كل ما له تحقق وتعين وتميز في نفسه وبالنفي ما لا تحقق له ولا تخصص
البتة في نفسه اذا عرفت هذا فنقول تلك الواسطة ان
كان لها تعين وتخصص بوجه ما كان داخلا في الاثبات وان لم يكن لها
تحقق ولا تخصص اصلا كان داخلا في طرف النفي فثبت انه لا واسطة بينهما

اذا عرفت هذا فنقول انه يتفرع على قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
مقدمات احداها قولنا الكل اعظم من الجزء والا لكان وجود الجزء الاخير معتبرا
من حيث انه احد اجزاء الكل وغير معتبر من حيث انه يلغى في تحقق ذلك الكل حصول
الجزء الاخير فيلزم ان يكون الجزء الاخير معتبرا غير معتبر وهو محال لانه يقتضي
الجمع بين النفي والاثبات ه المقدمة الثانية ان الاشيا المساوية
لشي واحد متساوية وذلك لان تلك الاشيا لما كانت حقايقها متساوية لحقيقة
ذلك الشي كانت حقيقتها واحدة فلو لم تكن متساوية ما كانت حقيقتها واحدة
فيلزم ان تكون حقيقتها واحدة وان لا تكون واحدة فيجتمع النفي والا
وهاتان المقدمتان يخرج عليهما اكثر العلوم الباحثة عن لواحق الكم المنفصل
ولواحق الكم المتصل وكثير من المباحث المتعلقة بالزمان والجسم وذلك ايضا
في الحقيقة بحث عن الكم المتصل ه المقدمة الثالثة ان حكم الشي حكم
مثله وذلك لانه اذا دلت الدلالة على ان التعيين الذي به الامتياز غير حاصل في المناط
فحينئذ لم يبق الا الماهية فلو صارت تلك الماهية محكوما عليها بالحكم في موضع
ويسلب عنها ذلك الحكم في موضع اخر لزم اجتماع النفي والاثبات وهذه مقدمة
يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية ه المقدمة الرابعة
ان صور الاشكال القياسية متفرعة على مقدمة النفي والاثبات اما الشكل
الاول فلان الاكبر لما ثبت لكل ما ثبت الاوسط ثابت للاصغر لزم ثبوت
الاكبر للاصغر اذ لو لم يثبت مع انا حكمنا بان الاكبر يثبت لكل ما ثبت
له الاوسط لزم اجتماع النفي والاثبات واما الشكل الثاني
فلان المحمول ثابت لاحد الطرفين ومسلوب عن الطرف الاخر فيلزم تباين الطرفين
والا فقد اجتمع النفي والاثبات ه واما الشكل الثالث
فهو ان الاصغر والاكبر لما التقيا في الاوسط فلو حكمنا بالتباين لزم
حصول الالتقاء ولا حصوله فيجتمع النفي والاثبات فهذه هي المقدمات الجلية

القوية ه واعلم ان هنا مقدمتين يفرع المتكلمون والفلاسفة اكثر
مباحثهم عليهما ه المقدمة الاولى مقدمة الكمال والنقصان فقولهم
هذه الصفة من صفات الكمال فيجب اثباتها وهذه الصفة من صفات
النقصان فيجب نفيها عن الله واكثر مذاهب المتكلمين مفرعة على هذه
المقدمة ثم يتشعب من هذه المقدمة مقدمة اخرى وهي مقدمة الحسن
والقبح مثل ان يقال هذا الفعل حسن فيجب فعله وهذا قبيح فيجب تركه وهذه
المقدمة فانها احد انواع المقدمة الاولى لان الكمال والنقصان
جنس تحته انواع الكمال والنقصان في الذات وفي الصفات وفي الافعا
ل والحسن والقبح هو الكمال والنقصان في الافعال اذا عرفت هذا
فنقول اكثر مباحث فرق المتكلمين مفرعة على هذه المقد
اما الكمال والنقصان فلنذكر فيه مثالين الاول ما يتعلق با
لتنزيه والتشبيه فصاحب التنزيه يقول لو كان جسما وجوهرا او في مكان لكان
مشابها لهذه المخلوقات وهي ناقصة ومشابه الناقص ناقص ويجب تنزيه
الله عنه والمجسم يقول لو لم يكن متحيزا ولا مشارا اليه بحسب الحس
ولا في مكان لكان مشابها للعدم هذا غايته ه الثاني ما يتعلق
بالرؤية يقول الشي لا يرى يكون معدوما وتعالى الله عنه والمعتزلي يقول
الذي لا يرى يكون في مقابلة الرائي وتعالى الله عنه ه واما الكمال والنقصان
في الصفات فقالت المعتزلة لو كان كلامه قديما ان لنا ابدا لكان قد امر مع انه
لا مامور وهو نقصان وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لو صار
موصوفا بصفة بعد ان لم يكن موصوفا بها لكان قد تغير من النقصان الى
الكمال وتعالى الله عنه ه واما المقدمة الثانية فهي مقدمة
الوجوب والامكان وهذه المقدمة في غاية الشرف والعلو وهي غاية
عقول العقلاء قالوا الموجود اما واجب او ممكن والممكن لا بد له من واجب

وذلك الواجب لا بد وان يكون واجبا في ذاته وصفاته اذ لو كان ممكنا لافتقر
الى مؤثر اخر اما المقدمة الاولى وهي انه واجب لذاته فهذا له لوازم
الاول ان يكون منزها في حقيقته عن الكثرة ثم يلزم من
فردانيته في ذاته امور احدها انه لا يكون متحيزا لان كل متحيز منقسم
والمنقسم لا يكون فردا واذا لم يكن متحيزا لم يكن في جهة وثانيها
ان لا يكون واجب الوجود اكثر من واحد اذ لو كان اكثر من واحد لاشتركا
في الوجوب وتباينا في التعين وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم
ان يكون كل واحد منهما في نفسه مركبا وقد فرضناه فردا هذا خلف
ه اللازم الثاني لكونه واجب الوجود لذاته ان لا يكون حالا ولا محلا
ولا فاعلا ولا مفتقرا ه المقدمة الثانية وجوبه في جميع
صفاته السلبية والثبوتية ه قالوا والدليل على ان
الامر كذلك ان ذاته ان كفت في تحقق تلك الصفة وجب دوامها بدوام
الذوات وان لم تكف افتقرت ذاته في تلك الصفة الى امر اخر
ولا بد في الاخرة من الانتهاء الى واجب بذاته فيعود ما ذكرناه من انه
يلزم من دوام ذاته دوام تلك الصفة ثم ان الفلسفي يقول ما
كان مؤثرا في غيره اما ان يكون هو ذاته او لوازم ذاته فيلزم من دوام
ذاته دوام مؤثريته ودوام اثره ه والمتكلم يقول لما وجب في
الفعل ان يكون مسبوقا بالعدم لزم ان يقال انه اوجد بعد ان لم يكن مو
جدا فالفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الاثر والمتكلم يستدل
بحال الاثر على حال المؤثر والمعركة الكبرى والطامة العظمى في هذا
الموضع وبالله التوفيق ه وهذا اخر الكلام في هذا الكتاب فلنختم
هذا الكتاب بالدعاء المأثور عن اكابر اهل البيت
وهو

يامن اظهر الجميل وستر القبيح يامن لم يواخذ
بالجريره ولم يهتك الستر يا عظيم العفو يا حسن
التجاوز يا باسط اليدين بالرحمه يا واسع المغفره
يا مفرج الكرب يا مقيل العثرات يا كريم الصفح
يا عظيم المن يا مبتدي بالنعم قبل استحقاقها يا رباه
يا سيداه يا غايه رغباه اسالك ان تصلي على محمد
وعلى ال محمد وان لا تشوه خلقي بالنار وان تفعل بي ما
انت اهله ولا تفعل بي ما انا اهله والحمد لله رب العلمين
وصلواته على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين وعلى ازواجه
الطاهرين امهات المومنين وسلم تسليما

وتمام هذه الكلمات المباركات تم كتاب الاربعين
في اصول الدين وكان الفراغ من نسخه عشيه يوم الخميس
العشرين من شهر رمضان المعظم سنه ست وستمايه كتبه
العبد الفقير الى الله تعالى محمد بن عمر الهيب المالكي لنفسه
نفعه الله به وغفر له ولوالديه ولمشايخه وللمسلمين اجمعين
وصلى الله على سيدنا محمد نبيه واله وسلم تسليما

الحمد لله الذي ابدا الانسان بنعمته وصوره في الارحام